CEMİL MERİÇ KİTABI
"Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek"

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 45

Koordinasyon
Erdem Z. İskenderoğlu
Veli Koç

Cemil Meriç Kitabı

“Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek”

Hazırlayan
Asım Öz

Düzelti
Habil Sağlam

ISBN 978-975-2485-12-9

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Şubat 2018

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**

Tasarım Uygulama **Recep Önder**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset Matbaacılık**
Yüzyıl Mh. Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No: 77
Bağcılar İstanbul
Sertifika No: 12068

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

444 1984

www.zeytinburnu.istanbul

CEMİL MERİÇ KİTABI

"Bu Ülkeyi Yeniden Düşünmek"

-SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ-

ZEYTİNBURNU
BELEDİYESİ

Değerli okurlarımız,

Cemil Meriç, külliyatı, fikirleri, hatıraları, yetiştirdiği talebeleriyle Türk fikir hayatının en özgün isimlerinden biridir. Meriç, yerleşik fikri ve siyasi kabulleri sıkı bir eleştiriye tabi tutarken aynı zamanda Türkiye'deki ideolojilere mühim değiniler gerçekleştirmiştir. O, pek çok fikri ve siyasi kabulün sınırlarını yoklayan yerine göre bunların hepsini kabul edebilen bir aydın olarak öne çıkar. Cemil Meriç, her şeyden önce yerli bir aydın olarak fikir hayatımızda yerli düşüncenin ihya edilmesinde belirgin katkılarda bulunur. O, Doğu ve Batı'nın değişik düşünce iklimlerine, şair ve yazarlarına tutkuyla eğilir. Kişiliğinin en belirleyici özelliği, işte bu aramaktan bıkmayan entelektüel tecessüsüdür.

Cemil Meriç, özellikle 1970'lerden sonra *Bu Ülke*'nin değerleri uğruna büyük bir mücadele verdi; böylece hem kendisini ve hem de onu okuyan, dinleyen öğrencilerini sürekli yeniledi, yepyeni inşa faaliyetlerinin önünü açtı. Kültürden irfana uzanan her büyük düşünür gibi kimi zaman düşüncenin kıyılarında gezindi kimi zaman kendini fikir ateşinin tam ortasına attı.

2016 yılının Cemil Meriç'in doğumunun 100. yılı olması hasebiyle Zeytinburnu Belediyesi olarak, genç nesillere Meriç'i tanıtmak, Türk fikir hayatında Meriç'in damgasını tarihe kayıt

olarak düşmek için “Bu Ülke’yi Yeniden Düşünmek: Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç” başlığıyla bir sempozyum tertip ettik. Pek çok kıymetli yazar ve akademisyenin katılımıyla 9-11 Aralık 2016 tarihleri arasında gerçekleştirilen bu etkinlik, gerek medyada gerek akademyada ziyadesiyle ilgi görmüştür.

Bu zamana kadar icra ettiğimiz bütün sempozyumlarda olduğu gibi davetlilerimizi uğurlamayı müteakip kitap çalışmaları için kolları sıvadık; sempozyumda sunulan tebliğlere ek olarak gerekli görülen hususlarda yeni makaleler yazdırılması için ilim adamlarımızla iletişim kurmaya başladık. Bir yıllık verimli ve yoğun bir çalışmanın ardından elinizdeki emek mahsulü kitap ortaya çıktı.

Bu Ülke’yi Yeniden Düşünmek alt başlığıyla siz okurlarımızın istifadesine sunulan Cemil Meriç Kitabı’nda emeği geçen başta kıymetli yazar, şair ve akademisyenlerimize, editoryaya ve bütün mesai arkadaşlarıma can-ı gönülden teşekkür ederim.

Kitabın hazırlıkları devam ederken sempozyuma katkı sunan dahası sosyolojiye zanaatkâr tutkusu ile yaklaşan Hüsamettin Arslan hocamız Rahmet-i Rahman’a kavuştu. Bu vesileyle telif eserleri yanında anlam ve bilim metodolojisini tartışan, birbirinden zor metinleri tercüme eden hocamıza Allah’tan rahmet diliyorum. Allah mekânını cennet eylesin.

Murat Aydın

Zeytinburnu Belediye Başkanı

Bu kitabın hikayesi

Cemil Meriç, külliyatı, kuşakları etkileyen düşünceleri, tüm insani özellikleri, zaafları, gençlere rehberliğiyle Cumhuriyet Türkiye'si düşünce hayatının önde gelen isimlerindendir. Zira kendisi, pek çok fikri ve siyasi kabulün sınırlarını yoklayan/zorlayan, yerine göre bunların hepsini kabul edebilen bir aydın olarak öne çıkar. Meriç'in genişleyen ilgi alanlarının şartları esasen ve öncelikle entelektüel tecessüsü ile bağlantılıdır. Kendisi, Doğu ve Batı'nın değişik düşünce iklimlerine, kavramlarına ve kitabiyatına, şair ve yazarlarına yönelirken büyük bir tutkuyla hareket etmiştir. Kişiliğinin en belirleyici özelliği, işte bu aramaktan bıkmayan entelektüel merakıdır.

Cemil Meriç, özellikle 1970'lerden sonra, bilhassa *Bu Ülke* kitabının yayımlanmasının ardından toplumsal imgelem ve tahayyül üzerinde görülmedik bir hâkimiyet kurdu. Bu kitaptaki birçok metinden çok net anlaşılacağı üzere, Meriç'le okurları arasındaki ilişkiyi radikal bir şekilde yeniden biçimlendiren *Bu Ülke* kendisinden öte adının anlamları ve sonuçları itibarıyla yalnızca entelektüel bakımdan önemli olmakla kalmayıp aynı zamanda yeni toplumsal ve siyasal değişim imkânlarına işaret edecek bir anlama büründü. Böylece hem kendisini ve hem de onu okuyan, dinleyen öğrencilerini her an yeniden inşa etti. Meriç, kültürden irfana yürüyen her büyük insan gibi ateş denizlerinden geçmek pahasına da olsa her zaman düşüncenin kıyılarında dolaştı, aktif siyasete katılmak yerine kıyıda kalmaya özen gösterdi. Bu yüzden Meriç'in eserlerinde medeniyet, kültür, kapitalizm, Osmanlı, Doğu, Batı, irfan, sosyalizm, liberalizm, Avrupa, rejim, tercüme, üslup, anarşizm, roman, sınıf gibi kavramlar sıklıkla karşımıza çıkar. Detaya inmek gerekirse, İslâm'dan marksizme, bilim ve felsefeden sanata, edebiyattan siyasete kadar neredeyse görüş belirtmediği bir alan bulunmayan Meriç'in bütün bunları ele alıp irdelerken "zevk-i selim sahibi olma" düsturuna bağlı kaldığı göz ardı edilemez.

Cemil Meriç'in düşünce dünyasının belirgin bir şekilde çerçevelemeyi amaçlayan elinizdeki kitabın temeli, Zeytinburnu Belediyesinin 2016 yılının Cemil Meriç'in doğumunun 100. yılı olması ha-

sebiyle düzenlediği sempozyuma dayanıyor. Bu kapsamlı toplantı, Cumhuriyet devrinde bilhassa 1970'lerden itibaren birtakım tartışmaları tetikleyen kilit figürlerden Cemil Meriç'in denemeye yaslanan fikri tecessüsüne odaklanmak niyetiyle tasarlanmıştı. Aynı zamanda söz konusu faaliyet, öteden beri dillendirilen ancak pek de üzerinde durulmayan birtakım konuları, kavramları ve kişileri yeniden ele alarak bir yandan Meriç'in ilgi alanlarının genişliğini diğer taraftan da hakkındaki araştırmalarda var olan boşluklara dair bir farkındalık oluşturmayı amaçladı. Ne var ki, bu, çok dar bir zamanda planlandığından pek çok başlığı sempozyumda detaylı bir şekilde ele alıp, konuşma imkânı olmadı.

"*Bu* Ülke'yi Yeniden Düşünmek: Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç'i An(la)mak Sempozyumu" başlıklı etkinlikte pek çok kıymetli yazar, şair ve akademisyen tarafından sunulan tebliğler, Cemil Meriç'i ve eserlerini dönemlerin ruhunu ihmal etmeden kapsamlı bir şekilde ele aldı. Geniş bir konu skalasına yayılan tebliğ metinleri tanıklıklar, Türk fikir hayatı, ideolojiler, matbuat, hafıza, edebiyat başta olmak üzere çeşitli alanlara dair tasviri ve eleştirel tartışmalar içermekteydi.

Yıllar içinde Cemil Meriç'in metinlerinin dönemler içinde ele alınma biçiminde birtakım farklılaşmalar da oldu. Hiç şüphesiz bu durum, kişilerarası ilişkiler, toplumsal pratikler ve siyasi kurumlarda yahut konumlarda yaşanan haletiruhiye değişiminden kaynaklanır. Sözgelimi 1990'lı yıllar boyunca, –her ne kadar bugünün siyasi narası içinde unutulmak istense de– Meriç'in belli terkipleri moderniteden farklı, alternatif ve yepyeni zamanlarda yaşandığı fikrine saplantılı bir şekilde bağlı kalınmasından ötürü postmodernizmi selamlamak için kullanıldı. Onun hayatının kırılgan ve tartışmalı boyutlarını teşhis ederek çoğulluğu, muğlaklığı, olumsallığı ve müphemliği hatta muammayı keşfederek doğrudan doğruya bu halleri benimsediklerini ilan edenler oldu bir sonraki on yılda. Bu bakımdan sempozyumdaki ilgili metinler, bir yandan "Cemil Meriç nasıl hatırlanmalı?" sorusu üzerinde dururken diğer taraftan çağdaş düşünce hayatının önde gelen figürlerinden biri olarak Me-

riç'in hakikat arayışı, entelektüel dünyaya bakışı, döneminin diğer isimleriyle münasebeti konularını detaylıca işlemişti. Böylelikle Meriç'in fikri gelişimi kendi kuşağı çerçevesinde ele alındığı gibi belli bir disipline hapsedilmesinin onu anlama sürecinde karşımıza çıkaracağı tehlikeler tutarlı bir biçimde gösterilmişti.

* * *

Cemil Meriç'e dair araştırma alanına yapılan özgün katkılar sempozyumun çeşitli oturumlarında belirginlik kazandı. Bizi bu kitabı hazırlamaya sevk eden motivasyon, "görmeyen görücü" olarak Cemil Meriç'in Türkiye için erken sayılabilecek bir tarihte kavramsal ve kurumsal dönüşümlere dair giderek artan farkındalığı oldu. Bu yüzden sempozyumun ardından hazırlıklarına başladığımız kitabın sadece sempozyumdaki sunumlarla sınırlı kalmayıp, Meriç'in, hayatını, fikri, edebi ve siyasi yaklaşımlarını ele almasını, derinlikli, kalıcı bir eser ortaya çıkmasını arzu ediyorduk. Çünkü böylesi bir kitap, hem Meriç'in günümüz okuruna daha geniş bir perspektiften tanıtacak hem de eserleri hakkında gelecekte yapılacak ayrıntılı çalışmalara kaynak olma vasfını taşıyacaktı.

Aradan geçen bir yıllık süre zarfında belli temalar etrafındaki yeni metinlerle oluşturulan elinizdeki kitabın hedefi, Cemil Meriç'in hayatını, hatırasını, fikriyatını ve düşünce dünyamızdaki yerini yerleşik yaklaşımların sınırlarının ötesinde tartışmak, konuşmak şeklinde özetlenebilir. Keza, Cemil Meriç'i bütün boyutlarıyla önemsediğimiz için hayat, hafıza, hatırat ve üslup kısmıyla yetinip fikriyat, kaynaklar ve yeni tartışma alanları bahsini hafifsememiz ya da ihmal etmemiz doğru olmazdı.

Bilindiği üzere, sol çevrelerin "sükût suikastı"ndan yakınan Cemil Meriç'in milliyetçi-mukaddesatçı ve İslâmcı çevrelerin hissiyatındaki yankısının mahiyeti ve oluşturduğu izlerin kuvvetli olup olmadığı öteden beri tartışılır. Özellikle *Bu Ülke* kitabının yayımlanışından evvel ve sonra milliyetçi-mukaddesatçı ve yeni İslâmcı nesillerin kendilerine özgü okuma, düşünme, eyleme süreçlerinde Meriç'in ciddi bir karşılığı olmuştur. Meriç kamuoyundaki en büyük etkiyi muhtemelen *Bu Ülke* kitabındaki araştırmalarında göstermiştir. Hatta o yılların okuryazar genç kuşaklarının üsluplarına yansıyan tesire bakılacak olursa, Meriç'in bu yıllarda üniversiteye devam edenler nezdinde ayrıcalıklı ve güçlü bir etki bıraktığı söylenebilir. Bu bilhassa farklı konulara yönelik bir duyarlığı teşvik edi-

şinden kaynaklanır. Ne var ki, *Jurnal* başta olmak üzere birçok metinden hareketle söz konusu ilgi ve alakanın Meriç tarafından çok önemsenmediğini fark etmek güç değil. Bununla birlikte tefekkürü mümkün kılan birtakım entelektüel ilgilerin ve güzergâhların teşekkülünde onun mirasının etkisi göz ardı edilemez. Nitekim bu minvalde yayımlanan hafıza odaklı metinler bu tespiti doğrular niteliktedir.

Cemil Meriç, her ne kadar izm'leri dolayısıyla siyasi alanın anlam haritası konumundaki ideolojik cereyanları "idrakimize giydirilen deli gömlekleri" şeklinde tasvir etmiş olsa da marksizm, milliyetçilik, sosyalizm, anarşizm, İslâmcılık gibi fikri cereyanlar üzerine doğrudan ve dolaylı olarak yazılar yazmakla kalmamış bu konudaki tartışmalara da katılmıştır. Düşüncenin kıyılarında dolaşan Meriç, siyasi cereyanlar, entelektüel alandaki faaliyetler yanında Türkiye'de gerçekleşmekte olan önemli kavramsal ve kurumsal dönüşümlere dair giderek artan farkındalığa ciddi bir katkı sunmuştur. Onun bu konudaki kanaatlerinin kamusallaşması ağırlıklı olarak edebiyat ve düşünce dergileriyle gerçekleşecektir. Meriç'in şiir ve romanla ilişkisi, dünya edebiyatına bakışı, roman tercihini Balzac'tan yana kullanması gibi hususlar günümüzün kültürel hayatında da tartışılmaya devam eden konular olması hasebiyle önemlidir. Hele *Yön* ve *Büyük Doğu* dergileri üzerinden yapmış olduğu değerlendirmelerin adeta günümüz Türkiye'sinin entelektüel haritasını çerçeveler mahiyette olduğunu dahi söylemek mümkün. Meriç'in tarih perspektifi, Osmanlı, Fransız ve Hind düşüncesini alımlaması ile modernleşme ve sömürgecilik konularına ilişkin kanaatleri ise Türkiye'de birçok hâkim perspektifin sorgulanmasını sağlamıştır. Özellikle son elli yıldır süreklilik kazanan tartışma konuları dikkate alındığında Meriç'in meseleleri ve kavramları sürekli eleştiri, yapıbozum ve yeniden inşaya tabi tutmasının ne kadar yerinde olduğu daha iyi kavranacaktır.

* * *

Elinizdeki kitabın her bölümündeki metinler, düşünürün temel eserleri yanında başka kaynaklardan hareketle inşa edilen detaylarla genişliyor. Kitabın birinci bölümü "Hayat, Hatırat ve Hafıza" başlığını taşıyor. Bu bölüm, hafızayı tazelemek amacıyla, Cemil Meriç'in hayatını, yazılarının yayımlandığı mecraları ve öznelliğini daha dikkatli bir biçimde kavrayarak konuya dair tartışmaları yeniden okur karşısına çıkarmayı hedefliyor. Meriç'in hayatıyla ve

eserleriyle ilgili bir arka plan sunan bölüm Meriç'e dair yetkin bir analiz niteliğinde…

İkinci bölüm, Cemil Meriç'in dil tutumunu ve üslubu yanında şiir, roman, dünya edebiyatı ile münasebetini ve mütercim kişiliğini temel önemdeki birkaç konu ekseninde ele alıyor. Meriç'in şiirleri, romancılar hakkındaki kanaatleri, edebiyat sosyolojisine katkıları gibi farklı ve mühim alanlara dönük yaklaşımlarına dair ufuk açıcı inceleme yazıları bu bölümü oluşturuyor. Elbette diğerlerinde olduğu gibi bu tartışma alanında da onun verdiği hükümlerin farklı kişilere farklı anlamlar ifade ettiği göz ardı edilmemelidir.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, oradan da günümüze uzanan köklü değişimler son derece önemlidir. Bu konular etrafında tartışılan meseleler temel niteliktedir. Cemil Meriç'i tartışmak aynı zamanda Türkiye'nin dönüşüm yıllarını tartışmak olduğundan onun meseleler vaz eden boyutuyla yer yer başka patikalara sıçrayan nazarına odaklanan yazılardan oluşan üçüncü ve dördüncü bölümler ise, Meriç'in fikirlerinin seyrini değişik açılardan ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Bu sayede Meriç'in dolayımlı çalışmaları çeşitli düşünce ekolleriyle bağlantılı olarak konumlandırılmakla kalınmayıp detaylı bir serimlenmesi ve eleştirisi sunuluyor. Onun tartışmalarını, polemiklerini, yönelimlerini, yakın ve uzak tarihle kurduğu ilişkiyi açığa çıkaran yazılar aynı zamanda bazı sorulara da cevap arıyor. Son bölüm ise kitabın tüm bölümleriyle ilişkilendirilebilecek karşılaştırma yazılarını içeriyor. Zaten Meriç bağlamında pek çok konu, isim ve eser birbiriyle örtüşüp iç içe geçer.

Cemil Meriç üslubundan edebiyat zevkine, kültür yorumlarından eleştirmenliğine, ansiklopedist düşüncesinden kültür ve irfan alanına kadar uzanan ihata edilmesi güç bir ada. Kitap dikkatli bir şekilde okunduğu takdirde görülecektir ki, elinizdeki eserde Cemil Meriç'in kişiliği ve üslubu ile eserlerinde karşımıza çıkan dünyanın, oluşumu, çelişkileri, sınırlılıkları, şahidi olduğu dönemlere has boyutları, fikri etkileri, kamusal mecralara taşınması vb. konularda son derece farklı yorumlar bir araya getirilmektedir. Kitapta yer alan yazıların atıfları, kaynakçaları ve imlası konusunda çok genel düzenlemeler hariç büyük ölçüde yazarların tercihlerine sadık kalınmıştır. Cemil Meriç'in metinlerinden ve kitaplarından yapılan alıntılardaysa, özellikle yabancı ve eski kelimelerin yazımında alıntı yapılan metinlerdeki imla aynen korunmuştur. Eserlerinin basımındaki farklılıklardan kaynaklanan hususları ise ayrıca belirtme-

ye gerek yok. Kitabın sonuna ise kelime ve kavram yerine oldukça ayrıntılı bir ad ve eser dizini koyduk.

Bu tür kitaplar hiçbir zaman eksiksiz olmaz... Bu kitabın da eksikleri var elbette. Farklı disiplinler (özellikle dilbilim, sosyoloji ve edebiyat kuramı) arasında seçim yaparken belli bir denge tutturmak hedeflendi. Zira Meriç'in kişiliğinin disiplinlerarası bir karaktere sahip olduğu son derece açık. Aslında bu entelektüel ilgilerin mahiyetine dair sağlam bir eleştirel tartışma yapılması bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkıyor. Bu ihtiyacı karşılamak için yazılarıyla bu kitapta olmasını arzu ettiğimiz çok sayıda yazar vardı fakat bu mümkün olamadı. Ciddi katkı yapabileceğine inandığımız kişilerin bu kitapta yer alamamış olmaları yahut daha evvelki metinleriyle yer almaları işlerinin yoğunluğuyla ilgili. Bununla birlikte kitapta yer alan metinlerin büyük çoğunluğu ilk kez yayımlanıyor. Belirlediğimiz fakat kimin veya kimlerin yazabileceği konusundaki arayışlarımızın neticeye ulaşmadığı konular, temalar ve meseleler de vardı. Buna rağmen elinizdeki kitapta bir araya getirilen metinlerin Meriç hakkında kapsamlı bir kılavuz olmasıyla bu adanın meselelerini yeniden değerlendirme ve kavrama sürecine de bir katkı sunacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kitabın hazırlık aşamasında birçok kişinin yardımı oldu. Bu vesileyle, kitabın hazırlanışında katkılarını esirgemeyen bütün yazarlara, metinlerin tashihini üstlenenlere ayrıca sempozyumun her aşamasında desteklerini sunan Zeytinburnu Belediyesi yetkililerine teşekkürü borç bilirim.

Çaba bizden tevfik elbette Allah'tandır.

Asım Öz

İÇİNDEKİLER

Hayat, Hatırat ve Hafıza

Edebiyat ve Üslup

Düşüncenin Kıyıları

Karşılaşmalar

Bir Dünyanın Eşiğinde

Hayat, Hatırat ve Hafıza

Günümüz Türkiye'sinde ve Dünyasında Cemil Meriç

ÜMİT MERİÇ

Bugün burada, çok kıymetli bakanımız Nabi Avcı Bey'in huzurunda, Cemil Meriç'i, daha doğrusu Cemil Meriç'le beraber bu ülkeyi yeniden düşünmek için bir arada bulunuyoruz. Zeytinburnu'nu gerçekten de bir ümran belediyesi haline getiren Sayın Murat Aydın Bey'e, bu ülkeyi, şu anda bir hayli badireyle karşı karşıya bulunan ülkemizi, hep beraber yeniden düşünmek fırsatını bulduğumuz için müteşekkiriz.

Cemil Meriç 12 Aralık 1916'da, yüzyıllar boyu Osmanlı Devleti'ne ait olan, fakat o doğduğu sırada bir Fransız mandası olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan ve o zamanki adı Reyhaniye olan, Halep vilayetine bağlı bir kazada dünyaya gelir. Bu bölge, bugün de işgal altında olan bir bölgedir. Kaderi, 2016'da da çok fazla değişmemiştir. Ülke sınırlarımızın, daha doğrusu o dönem itibariyle imparatorluk sınırlarımızın harmanlanmak istediği, Sykes Picot Anlaşmasının uygulanmak istendiği, Kut'ül Ammare zaferinin Osmanlı Devleti'nin çökmekte olan genel hâletiruhiyesini Çanakkale'yle beraber yeniden dirilttiği bir dönemin hemen ardından dünyaya geldi. Reyhaniye kazasında dünyaya gelen bu çocuk, doğumunun 100. yılında yeniden değerlendirilmek isteniyor ve zannediyorum ki bu sene aralık ayında Cemil Meriç'in doğumunun 100. yılı dolayısıyla yapılan törenler, Hz. Mevlana'nın "Şebi Arus"una da denk geliyor ve herhalde Türkiye'de şu sırada üzerinde en çok durulan, en çok sevilen, en çok

okunan, en çok rahmet okunan iki isimden birisi olma şerefine Cemil Meriç layık görülüyor. Bundan bir hafta önce Hatay'da, Mustafa Kemal Üniversitesiyle Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumunun birlikte hazırladıkları "Cemil Meriç 100 Yaşında" toplantısına katıldım. Çok değerli tebliğler verildi fakat burada utanarak ve üzülerek ifade etmek istiyorum; ne yazık ki, büyük bir salon olduğu halde giderek dinleyici sayısı azaldı ve Cemil Meriç yeniden düşünülmedi. Üniversitelerimize hâkim olan ve lise yıllarından itibaren yeni yetişen nesillere telkin edilen bir kültür sahibi olma hastalığına duçarız şu sıralarda. Oysa Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* başlıklı kitabı ve en son kitabı *Kültürden İrfana*'da yeni yetişmekte olan kuşaklara; ümrandan, İslâm medeniyetinden uygarlığa tereddi ettiğimizi fısıldıyor. Çünkü uygarlık kelimesi, malum Uygurlar çok medeni bir Türk kavmi oldukları için, dil kurumu tarafından tamamen uydurulmuş olan bir kelimedir. Yani Cemil Meriç'in tabiriyle, zıpçıktı bir kelimedir. Yüzyıllar, hatta binyıllar boyu insan olmak için önce İslâm olmak geldiği telkiniyle büyüyen, medreselerde, tekkelerde insan ve İslâm olma telkinini alan topraklarda, şu anda tamamıyla birbirinden koparılmış, geçmişi hafızasından silinmiş, hatta birbirine neredeyse düşman haline getirilmiş olan bir milletin yaşamakta olduğuna hüsranla şahit oluyoruz.

Cemil Meriç, Kurtuba mezgitasından Hindistan'daki Fetihpur şehrinde Salim Çiştî Hazretlerinin kurmuş olduğu medreseye kadar uzanan bir irfan gökkuşağının altında ve yıllar boyu bütün beşeriyete örnek olmuş olan bir ümranın nasıl zıpçıktı bir kelimeyle bir uygarlığa tereddi ettiğini ve fakat bir dünya insanı olarak dünya kültürlerine de sahip olmamız lazım geldiğini, "İlim Çin'de dahi olsa alınız." buyuran bir Peygamberin ümmeti olarak bakışlarımızı sadece kendi iç dünyamıza değil, dışımızda bulunan bütün dünyaya ve hatta kâinata çevirmemiz gerektiğini *Kültürden İrfana* başlığıyla ifade etmektedir. Yani Cemil Meriç'in kitapları sadece bu ülkeyi yeniden düşünmek için değil, ümrandan uygarlığa tereddi eden bir medeniyeti, kültürü de kollarına alarak irfana yeniden taşımak için, âdeta bize hedef gösteren birer motto mahiyetindedir.

Cemil Meriç, Aralık ayının 12'sinde, bugünkü Hatay'ın Reyhanlı ilçesinde dünyaya geldi ve Türkiyeli bir entelektüel olarak yaşadı. Entelektüel kelimesinin onu asabileştireceğini biliyorum ama genel geçer kavramlardan birisi olduğu için kullanıyorum. Onun kim olduğunu, günümüz Türkiye'sindeki yerini ve önemini kısaca aramaya gayret edeceğim. Bu toplantının, günümüz dünyasının telaşlı gündeminden, birkaç günlüğüne de olsa bizleri uzaklaştırmasını ve yarının Türkiye'sini ve dünyasını kurma adına durup düşünmemizi sağlayacağını umuyorum. Toplantımızın bir şahsın

kaderinde, bir medeniyetin kaderini okumamıza yardımcı olacağını ümit ediyorum. Bunun için de toplantının büyük sorusunu sorarak konuşmama başlıyorum: Cemil Meriç kimdir?

1) Cemil Meriç, zaman itibariyle bir imparatorluktan bir ulus devlete geçme trajedisini birebir yaşayan bir ailenin çocuğudur. 20.000.000 km^2'lik bir devletin yirmide bire düşme telaşı içinde, toplumsal olarak yaşanan bütün ekonomik, sosyal ve psikolojik travmaları yaşayan bir ailenin çocuğudur. Bugünkü Yunanistan'ın, o zamanki Osmanlı Devleti'nin Dimetoka şehrinden, bugünkü Suriye'nin, o zamanki Osmanlı Devleti'nin Halep vilayetine memuriyet dolayısıyla, ama aslında 1912 Balkan Savaşı dolayısıyla gelmiş olan bir babanın, bir mahkeme azasının oğludur. Bir imparatorluğun en son kuşağının ferdidir.

2) Başarısız Sykes-Picot planına rağmen Halep'ten İskenderun'a kadar uzanan bir dikdörtgenin, bir dönem Fransa'ya bırakılan kısmında, bir Fransız mandasında dünyaya gelmiştir. Cemil Meriç 2 yaşındayken, 1918'de babası Antakya'da mahkeme reisidir ve Fransız askerleri Antakya'yı işgal etmiştir. Sonuç: Cemil Meriç Türkiye Cumhuriyeti kurulurken, Türkiye Cumhuriyeti'ne ait olmayan topraklarda, Osmanlı'ya aitken Fransız dominyonu olan bir coğrafyada doğmuş ve büyümüştür.

3) Reyhaniye Rüştiyesinde, Antakya Sultanisinde ve Fransız etkisindeki Lycée d'Antioche'da aldığı eğitim, Tanzimat sonrası rüştiye eğitimiyle, Sorbonne diplomalı Türk ve Fransız hocalar etkisiyle laik bir eğitimdir. Dedesinin babası bin bir Kur'an-ı Kerim yazan Dimetoka Müftüsü Hafız İdris Efendi, babası ise hacı olduğu halde Cemil Meriç dini bir eğitim görmemiştir.

4) Kitapla tanışması 4 yaşında olmuştur. Ne zaman okuma yazma öğrendiğini hatırlamamaktadır. Evde gaz lambası ışığında, ailesine kitap okuyan bir babası vardır. İlk aldığı kitap 6 yaşındayken, 18 yaşındaki Zehra ablasıyla gittiği bir kitapçıda ısrarla ağlayarak satın aldırdığı Mehmet Emin'in *Türk Sazı* kitabıdır. O yüzden Mehmet Emin'in kükreyen üslubu, Cemil Meriç'in de üslubunu etkileyen renklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Cemil Meriç hiç şüphe yok ki, bin yıllık Türkiye Türkçesinin 20. yüzyıldaki zirvelerinden biridir. Üslûbu, imzalıdır. Henüz, çocuklarımıza öğretmek için yuvalardan itibaren koşma telaşına kapıldığımız İngilizce bir dünya dili değildir. Keza Fransızca bir dünya dili değildir, yani edebiyatı yoktur, yazılı değildir. Rusça, keza öyle... Türkçeyse 1000 yıldan beri, daha da eski tarihlerden beri

(Anadolu Türkiye'sinden ve Türkçesinden bahsediyorum) yaşayan, eserler veren bir dildir ve Cemil Meriç de bu Türkçenin 20. yüzyılda yaşayan zirvelerinden birisidir.

5) İlkokul 3'te Reyhaniye Rüştiyesinde başlayan Fransızca eğitimi Chateaubriand'dan ve André Gide'den geçerek lise son sınıfta ona, Victor Hugo lakabını kazandıracaktır. Cemil Meriç bütün dünya kültürlerini kucaklamak isteyen evrensel iştihasını, Fransızca ve İngilizcesiyle ülkesine taşımış yorulmak bilmez bir fikir işçisidir.

6) 38 yaşında gözlerini tamamen kaybetmiştir ve 12 cilt tutan külliyatını, gözlerini kaybettikten sonra kaleme almış değil, aldırmıştır. Bu açıdan Cemil Meriç'in dünya engelliler tarihi açısından da zirve bir örnek olduğunun altını çizmemiz gerekir.

Cemil Meriç'in kim olduğuna bu altı maddeyle cevap verdikten sonra, onun günümüz Türkiye'sindeki yeri ve önemine kısaca cevap vermeye çalışacağım. Cemil Meriç muhteşem bir maziyi, daha muhteşem bir istikbale bağlayan, bir kelime ve bir sevgi köprüsü olmak isteyen bir insandır. Düşüncenin gökkuşağını bütün renkleriyle sevmiş ve sevdirmiştir. Onun için ebediyet, sümüklü böceğin duvardaki ayak izleridir. Doğumunun 100. yılında 50. baskıya kadar gelen eserlerine Türkiye insanının gösterdiği saygı, onun milyonlara ulaşan okuyucular cemaatiyle Türkiye'de bir düşünce aristokrasisi yaratmış olduğunun ispatıdır. Kendine biçtiği görev bir devrin şuuru olmak, bütün hakikatleri yoklamak, bütün yalanların maskesini sıyırmak, kalabalığa doğru yolu göstermektir. Dünya kültürünü kendi ülkesine taşıyan ve Türk irfanını dünya kültürüyle barıştırmak isteyen insandır. Batı'nın ışıltısıyla gözleri kamaşan yeni kuşakların önüne, aynı derecede aydınlık bir başka tarihin ve coğrafyanın haritasını koyan insandır. Tekilci ve sömürgeci olmayan "umran"dan batı merkezci "uygarlığa" koşan susuz ve yorgun kuşakları, tek boyutlu kültürden çok katmanlı irfana dönmeye davet etmiş; onların önce kendi kendilerini, sonra birbirlerini sevmelerini istemiştir. Bir fikir ve ruh eliti oluşturan Cemil Meriç okurlarını tanımak, bugünün Türkiye'si için en az Cemil Meriç'i okumak kadar önem taşımaktadır. Cemil Meriç, kendi içine kapanarak sönen ve solan bir Türkiye'nin değil, kendi dışına açılarak parlayan ve canlanan bir beşeriyetin de ortak sevdalarından biri olmaya adaydır. Cemil Meriç, Türkiye'nin dünyaya gönderdiği bir kültür ve irfan elçisidir. Bu açıdan müsaadenizle, muhterem Bakanımızın huzurunda, Cemil Meriç'in eserlerinin İngilizceye, Fransızcaya ve Arapçaya tercüme edilmesi sadece Türkiye için değil, sadece İslâm dünyası için de değil, bütün beşeriyet açısından da büyük

önem taşımaktadır demek istiyorum. Meriç, sadece Avrupa kültürünün değil, doğu irfanının da Türkiye'deki fahri büyükelçisidir. Çıkarlar üzerine kurulu bir Avrupa Birliğini elinin tersiyle, geçen asrın ve ne yazık ki şu son 15-20 yılın barut kokan karanlıklarına iterek; çıkarsız sevgiler ve ortak değerler üzerine kurulu bir Avrasya ya da bir dünya birliğini, 21. yüzyılın gündemine oturtan Cemil Meriç'e, sadece Türk irfanına değil, 21. yüzyıl dünyasının başka kültürlerine de kazandırdığı haysiyet ve hayatiyet için teşekkür ediyor ve hepinize buraya kadar teşrif ettiğiniz için babam Cemil Meriç'in selam ve teşekkürlerini ileterek konuşmama son veriyorum.

Cemil Meriç'i Nasıl Hatırlamalı?

CEVAT ÖZKAYA

"Şuur uçurumların önünde uyanır. Düşünce buhranların çocuğu" demekle kalmayıp bunu adeta hayat felsefesi haline getiren Cemil Meriç'i hatırlamayı denemek, sınırlarını çepeçevre çizmek hayli zor... Dergilerde, okuyucularla buluşan yazılarını, kitaplarını, söyleşilerini okuyunca çok dağınık kimi zaman ayrıştırılmış bir yumakla karşı karşıya olduğunuzu hissediyorsunuz. Anlamaya çalıştıkça birbirini nakzeden çelişkili görüşlerle karşılaşıyorsunuz. Bunlardan hangisi Cemil Meriç? Başka bir ifadeyle Cemil Meriç'in bir merkezi var mı? Çelişkilerden uzak bir merkezi olmasa da Cemil Meriç, Nurdan Gürbilek'in yerinde tespiti ile "Doğu'nun yağmalanma tarihinden olduğu kadar kendi kişisel hikâyesinden de ("horlanan göçmen çocuğu" olmasından) yola çıkarak bir mağlupluk anlatısı" kurmayı başarmıştır. Bazen bütün dünyanın hakir görülmüş kavimleriyle, bazen Avrupa'nın talan ettiği Asya'yla, bazen mağrur bir Doğu'yla, çoğu zaman da mukaddesleri çiğnenmiş Osmanlı ile özdeşleştirdiği mazlumun yanında yer almıştı. Batı'ya karşı mukavemetinde sıkça bundan söz ederdi. Mesela entelektüel otobiyografisinde "Bütün Kur'anları yaksak bütün camileri yıksak Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın" demesi gibi.

Jurnal'leri başta olmak üzere, neredeyse tüm metinlerinde gergin uçlar arasında savrulmaktan çekinmeyen cümleler, muhab-

betleri kadar husumetlerini de hissettiren üslubu *Bu Ülke* yazarını şekillendirmiş yeraltı dinamiklerini ihata etmek açısından son derece önemli. Cemil Meriç, kültür, toplum, edebiyat kısaca hayat üzerine düşünenlerin, hakikat endişesi taşıyan her insanın yolunun mutlaka geçtiği bir istasyondur. Cemil Meriç'i yanılmıyorsam eğer öğrencilik yıllarımın sonunda, 1970'li yıllarda Kubbealtı Akademide *Üç Büyük Mustarip* kitabının müellifi Ergun Göze'nin katkılarıyla yapılan bir seminerinde veya bir konuşmasında tanıdım. O yıllarda ve sonrasında *Türk Edebiyatı* başta olmak üzere değişik kültürel ve edebi muhitlerde kendisini dinleme bahtiyarlığına ulaştım. Ama asıl tanışmamız 1976'da askerliğimi tamamlayıp *Pınar* dergisinin yazı işleri müdürü olarak çalışmama dayanır. Doğrusunu isterseniz bu başlangıç benim Meriç'i nasıl ve nerede keşfettiğimi anlatmak açısından hayati derecede önemliydi. Peki neden? Mehmet Akif Ak, *Pınar* dergisinin yönetimini sürdürüyordu. Bu sırada bir gün beni Cemil Meriç'e götürdü de ondan. Kendisiyle Göztepe'deki Tütüncü Mehmet Efendi sokaktaki evinde ilk defa Akif Abi ile birlikte giderek tanıştık.

Onun buradaki evinin salonunun dört duvarında yerden tavana kadar yükselen oldukça zengin bir kütüphanesi vardı. Kitaplara ve ansiklopedilere yakından baktığınızda bir şey hemen dikkatinizi çekerdi. Bu, sonraki yıllarda kendisinin "Eğer seyahat imkânınız olsaydı, hangi ülkede olmak isterdiniz?" sorusuna verdiği "Fransa" cevabını doğrulayacak nitelikte oluşuydu. Çünkü Cemil Meriç, daima Fransız kültürüyle temas eden, uzun yıllar Fransızca ile hemhal olmuş bir insandı. Batı'ya açılan kapı olarak gördüğü filoloji üzerinden Fransızcayla kurmuş olduğu münasebet sadece onun için geçerli değildi. Tanzimat devrinden Cumhuriyet'e intikal eden bir durumdu bu. Neslimizi ve Türkiye'yi etkileyen, etkilemekte olan Necip Fazıl'dan Sezai Karakoç'a, Peyami Safa'dan Nurettin Topçu'ya kadar onlarca Türk aydını için söz konusu olan bu süreklilik, Ziya Paşa'nın "İster isen anlamak cihânı, öğrenmeli Avrupa lisânı" mısraı doğrultusunda mütalaa olunabilir.

Keza Meriç, küçüklüğünden itibaren Fransızca eserleri büyük bir iştiyakla; gece gündüz görme kabiliyetini kaybedinceye kadar okumuş ve muazzam bir birikim elde etmişti. Bunun da temelinde muhteşem Fransızcası vardı. Bu bir kanaat değil, vakıa. İzninizle yazılı hafızanın izini sürerek sadece iki örnek üzerinden bunu müşahhas hale getireyim. Salâh Birsel *Kahveler Kitabı*'nda, Cemil Meriç için "Fransızcanın elenikasını bilir, gece gündüz de okurdu. Bu yüzden gözlerinin gücünü her gün biraz daha yitirdi. Ne var ki, o buna hiç aldırmaz, odasında masasının üstüne sandalyesini koyar, kendi de sandalyeye çıkarak kitabını, ampule otuz santim uzaklıkta

okurdu. Bunu elektrik ampulünü aşağıya kadar indirecek kordona verecek parası olmadığı için yapardı. Bunca parasız olmasının nedeni ise eline geçen paranın tümünü kitaba yatırması idi" der. Hafızasının dip vadisini inceden inceye yoklamayı sürdüren Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç* eserinde 1960'larda Nadir Demirel'in kendisiyle tanıştırmak için getirdiği genç bir Fransız romancıdan söz eder. Anlattığına göre bu romancı, salondaki rafları dolduran kitapların adlarını sırtlarından okur ve bunların kalitesi karşısında dehşete düşer. Ne var ki, salonda mağrur ve mütebessim bir şekilde oturan Cemil Meriç'e adeta bir kırbaç gibi şaklayan şu cümleyi sarf etmiştir: "Beyefendi, bu mükemmel bir Fransız kütüphanesi. Ama siz Türk'sünüz. Sizin kütüphaneniz nerede?"

Cemil Hoca'yı ilk ziyaretimizin ardından münasebetimiz arttı ve kendisine beş sene her hafta bir gün giderek sekreterlik yapma şerefine nail oldum. Haftanın bir günü sekreterliğini yaptığımda mesaimiz sabah saat 9'da başlardı. "Hoş geldiniz evladımla" başlayan sohbetimiz gün içinde, o günlerde hangi konu ile ilgileniyorsa, o konu ile ilgili okumalar etrafında dönerdi. Veya yazmayı düşündüğü bir metni tamamlamak için çalışırdı. Sigarasını yakarak iri taşlı tespihini şakırdatan Cemil Meriç kütüphanesinde ne var ne yok enine boyuna bilirdi. Bir kitap isteyeceği zaman, "Evladım üçüncü raftaki dördüncü kitabın şu sayfasını açar mısın?" netliğinde nokta atışı yapardı mesela.

Benim gittiğim gün, muhtemelen Cemil Hoca'nın Lamia Hanım'la buluştuğu güne tesadüf ediyordu. Günün sonunda Hoca ile 2-3 kilometrelik bir yürüyüşle Lamia Hanımın Kızıltoprak'taki evine gelirdik. Hoca'yı merdivenlere getirdiğimde dairenin kapısına kadar yardıma ihtiyacı olmadan giderdi. İşin esası bu yolculuklar, Hoca'yla muhabbet ederek tamamlanırdı. Muhabbet genellikle günlük yaşantıya ilişkin konular üzerine olurdu. Sıkıntı duyduğu, üzüldüğü veya sevindiği konuları anlatırdı. Evde bir düşünür, bir yazar olarak muhatap olduğunuz Hoca'nın, bu yolculuklarda sıradan insan tarafıyla yüz yüze gelirdiniz. Onun için bu yolculuklar günün yorgunluğunun atıldığı bir zaman dilimiydi bizim için. Tabi aynı zamanda yirmili yaşlarımı yaşadığım bir dönemde, değerli bir düşünce adamına, yoldaşlık ve sırdaşlık yapmanın heyecanını ve gururunu da taşıdığımı söylemeliyim.

* * *

Kendi zihinsel maceramla buluşan Cemil Hoca'yı nasıl hatırlıyorum? Bu soru gerçekten mühim. Hatırlamak söz konusu olunca metnim ister istemez kişisel olacaktır. Bunun için beni bağışlamanızı istirham ediyorum. Şimdi 1970'lerin içerisinden onu düşünmeye çalıştığımda bir defa önce-

likle kendisini hocam olarak hatırlıyorum. Meriç, düşünce semalarında cevelan ederek yazdığı yazılarla birçok insanın hocasıdır, ama şahsen fiili olarak öğrenciliğini yaptığımı düşünüyorum. Layık olup olamadığım tartışmalı ve ayrı bir konudur. Cemil Meriç'le sohbetlerimizde pek çok şeyi konuşurduk. Fikir ve sanat hayatımızda meydana gelen olumsuzluklara asla tahammülü yoktu. Bunun için kamusundan ve geçmişinden koparılmak istenen bir milletin yaşadığı keşmekeş üzerinde dururdu sıklıkla. İkincisi, kavramlara duyarlı, tecessüsü son derece geniş has bir entelektüel olarak hatırlıyorum. Cemil Meriç'in hürmet beslediği ve önemsediği kişilere dair yazdığı metinlerin pek çoğunda karşımıza çıkan "tecessüsü geniş" "engin tecessüs sahibi", "mütecessis bir müsteşrik" gibi tabirler aslında aynı zamanda bir açıdan kendisini tanımlar. Bilme merakı, öğrenme merakı "görmeyen görücü" olarak onun asli vasıflarındandır. Üçüncüsü ve insan tabii ki zaaflarıyla, sıkıntılarıyla, açmazlarıyla, esprileriyle, öfkesiyle, ıstırabıyla bir insan olarak hatırlıyorum. Dördüncüsü de kendi tembelliğimi çok hayıflanarak hatırlıyorum. Malum "Hafıza-i beşer nisyan ile maluldür." Yazılanlar unutulmaz. Altını çizerek söyleyeyim hayıflanmam da kendimedir. Cemil Meriç'in de dediği gibi "Yazmalı. Herkes yazmalı. Beni okuyan herkes..." Her ne kadar kendisi bizleri yazmaya teşvik etmiş olsa da, bahsettiğim beş yıllık zaman zarfında ben ve arkadaşlarım Cemil Meriç'i değerlendirebilecek konumda değiliz. Belki mesaimizden dolayı bunlardan ayrılması mümkün olmayan konuşmalarına daha çok dikkat kesildik. Zira Cemil Meriç'in konuştukları, emin olun yazdıklarının temeli dahası onlardan çok daha önemli dersem hiç abartmış olmam ve ben bu konuşmaları kayıt altına alma imkânına da sahiptim üstelik en azından not tutabilirdim, ama şimdi yeteri kadar not tutmadığımı görüyorum. Demek ki bülbül gittikten sonra sesini bir daha duyamıyorsunuz, böyle bir hayıflanma yaşıyorum, kendi adıma bunu da söyleyeyim.

Hatıralar, konuşmalar, karşılaşmalar derinlere gizlenmiş... Onunla görüşmelerimizi nedense detaylı bir şekilde not almamışız. Bunu kısmen aynı zamanda onun 1976- 82 yılları arasında sekreterliğini üstenen Halil Açıkgöz arkadaşımız yapmayı akıl etmişti. Zaten bunları *Cemil Meriç'le Sohbetler* adıyla kitaplaştırdı. Bu kitap, Cemil Meriç'in yazılarının, konuşmalarının, araştırmalarının, konferans ve sohbetlerinin çok esaslı bir zemini olduğunu gösterir. Ama benim de kısa kısa aldığım notlar çok önemliydi diye düşünüyorum. Gelgelelim bunlar çok az maalesef, oysa çok daha fazla alabilirdik. Eğer bugün bazı yazar, düşünür insanlarımızın yanına gidip belirli zamanlarını birlikte geçirenler varsa, bu süre zarfındaki konuşmalarını mutlaka not alsınlar. Çünkü emr-i Hak vaki olup o yazar, düşünür hayattan çekildikten sonra büyük bir boşluk kalıyor ve çok hayıflanıyor insan gerçekten.

Tabii Cemil Meriç açısından meselenin başka bir yönü daha var. İzzet Tanju, rahmetli Cengiz Aydın, Mehmet Akif Abi veya diğer dostlarının, mesai arkadaşlarının Cemil Meriç'i neden yazamadıkları, üzerinde daha çok durulmalı. Galiba not almamak yanında hepimizin birtakım hayati gerekçeleri var. Cemil Meriç'e gidip yazı isteyen insanlar içinde hem düşünce dünyasına hem edebiyata meyyal; kendisi de ciddi yazılar yazabilen ve Cemil Meriç'i anlama konusunda belki kapasitesi en yüksek olan insanlardan Mehmet Akif Abi'nin de dediği gibi onunla ilgili olarak neyi nasıl yazacağımız konusunda bir endişemiz var sanırım. Bir defa çoğu zaman onun dünyasının dışına çıkarak kendisine bakamıyoruz. Kitaplarına bakıp bir şeyler yazmak kolay ama bizim için o sadece kitaplarından ibaret bir isim değil.

Aslında bizler, gözleri görmeyen yazarlardan Jorge Luis Borges'e kitap okuyan isimlerden Alberto Manguel'den yaşça daha büyüktük o yıllarda. Manguel, Borges'e kitap okuduğu yıllarda onunla yaşadıklarını *Borges'in Evinde* kitabında anlatır. Zira kendisi o zamanlar Buenos Aires'teki Anglo-Alman kitapçı Pygmalion'da çalışan on altı yaşında bir delikanlıdır. Ulusal Kütüphane'den çıkan Borges, her akşam mütemadiyen bu kitapçıya uğrayarak, kitaplar hakkında bilgiler alır. Neyse günlerden bir gün, Borges'in "Akşamları bana kitap okumak ister misiniz?" şeklindeki teklifini Manguel hemen kabul edecek, haftanın üç dört günü, Borges'in annesi ve hizmetçiyle yaşadığı apartman dairesine giderek ona kitap okuyacaktır. Elbette bizler de Cemil Hoca'ya kitaplar okuduk yıllarca. Ama çoğumuz bu tür kısa ama harika bir kitap yazmaktan geri durduk. Bir defa kendisinin çok yakınında bulunmamızdan olsa gerek nereden başlayacağımızı asla bilemedik. Öte yandan hem Cemil Meriç'in talebesi, sekreteri olacaksınız, hem de ona yakışan bir şeyler yazacaksınız, hakikaten bunu başarmak çok zor. En çetrefil meseleleri bile kolay ve anlaşılır kılmak için Türkçenin tüm imkânlarını kullanan Cemil Meriç'e yakışanı bulmamız bizim için çok zordur. Çünkü dil zevkiyle fikirlerini, kanaatlerini bir teknede yoğurmasından hâsıl olan üslubuyla hâlâ bizi etkilemektedir. Düzyazıda üstat kabul ettiği Sinan Paşa, Ahmet Cevdet Paşa, Süleyman Nazif, Cenap Şahabettin tarzını akla getiren ama bambaşka bir heyecanı ihtiva eden yazdıklarını zor beğenmesinden dolayı sürekli kendisini tashih ve tasfiye eden, zor beğenen, kılı kırk yaran birisini anlatmanın ne kadar zor olduğunu tahmin edersiniz. Hakkında yapılan kronolojik incelemelerde de görüldüğü üzere ömrü hayatının sonuna kadar hiçbir yazısına bitmiş nazarıyla bakmamıştır.

* * *

Beşir Ayvazoğlu *Altı Çizili Satırlar* kitabındaki yazılarında olsun, "Cemil Meriç Çağı" yazısında olsun bizim neslimiz açısından Cemil Meriç'in çok önemli bir yerinin olduğundan bahsetti. Çünkü 1960'lı yılların sonuyla 1970'li yılların başında Cemil Meriç, Mehmet Çınarlı'nın çıkardığı *Hisar* dergisinde ve diğer dergilerde yazdı, buradaki metinleriyle farklı bir ses olarak ortaya çıktı. Daha evvel ise bizim neslin yıllar sonra öğreneceği; hatta üzerinde fazla durulmayan toplumunun dertlerine çare arayan bir aydının Batı düşüncesine uzanışının meyvesi *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* kitabıyla Hind'in keşfinin Batı'da yeni bir rönesansa kapı aralamasını merak ve sevgiyle anlatan *Hind Edebiyatı* kitapları yayımladı. Oysa bizler ilk iki kitabının basılması hayli maceralı olduğunu yıllar sonra öğrenecektik. *Hind Edebiyatı* o zamanlar İstanbul kitapçılarının toplandığı Beyaz Saray Kitapçılar Çarşısı'nın alt katında bulunan Dönem Yayınları arasında çıkacaktır. Fakat kitap kalın bulunduğu için Cemil Meriç, istemeye istemeye yayıncısının talebine boyun eğmek zorunda kalır. Galiba biz yayıncılarla yazarların münasebetinde değişmeyen süreklilik kazanan noktalar olacak her zaman. Saint-Simon konusunda yazılmış ilk ve tek kitap olma vasfını muhafaza eden *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*'i ise nedense kimse basmak istemez. Sonra Adnan Cemgil ve tanıdığı bazı isimlerin araya girmesiyle Çan Yayınlarının sahibi Vedat Günyol kitabı basmayı kabul eder. Ne var ki, "uydurca" yanlısı olan Günyol, Cemil Meriç'in kullandığı kelimeleri kendi dünyasına aykırı bulduğundan, kitabın dilini yayınevinin dil anlayışına uygun hale getirirler. Biri Asya'nın büyüklüğünü haykırmak için diğeri ise sol zaviyesinden birtakım putları yıkmak gayesiyle kaleme alınmış olmasına rağmen iki kitap hak ettiği ilgiyi bir türlü görmez. Kaldı ki yıllar sonra da bu kitaplar etrafında birtakım söylentiler vuku bulmuşsa da bunlar üzerine çok ciddi incelemeler yapılabilmiş değildir.

Şimdi bu arka plan üzerinden Cemil Meriç'in kitaplarının etkisine baktığımızda, "öfkesi, acıları ve inkisarlarıyla yuvaya dönen yolcuyu" anlatan *Bu Ülke*'nin 1974 yılında Ötüken Neşriyat tarafından yayımlanışının bir milat olarak kabul edilmesi gerekir. Yetmişler, insanların okuduğu dergilere, kitaplara ve gazetelere göre tasnif edildiği ve kanaatlerin büyük ölçüde bu mensubiyetler üzerinden inşa edildiği yıllardı. Bu sebeple bizim neslimizin pek çoğunun okuma serüveninde bu kitap adeta kurucu bir rol üstlenmiştir. Cemil Hocanın sonu gelmeyen tartışmalarımızın başlıca kaynağının kelimelerin müphemliğinden ileri geldiğini, Batı'nın ayrı temellere dayanan bir medeniyet olduğunu can alıcı yerinden kavrayan yazıları her zaman büyük bir dikkatle okundu. *Bu Ülke*'nin ardından aynı kavganın devamı "zamanla çiçeklenen tomurcuk düşünceler" *Umrandan Uygarlığa,*

“bir çağın muhasebesi”, zaman zaman sert fakat daima samimi fakat öz eleştirel bir tarzda aydınların cerh edildiği *Mağaradakiler, Işık Doğudan Gelir, Kültürden İrfana* ve diğer eserleri geldi.

Cemil Meriç, “Kitap fazla ciddi, gazete fazla sorumsuz. Dergi, hür tefekkürün kalesi. Belki serseri ama taze ve sıcak bir tefekkür. Kitap, çok defa tek insanın eseri, tek düşüncenin yankısı; dergi bir zekâlar topluluğunun. Bir neslin vasiyetnamesidir dergi; vasiyetnamesi, daha doğrusu mesajı. Kapanan her dergi, kaybedilen bir savaş, hezimet veya intihar” diyecektir. Hatta bu pasajın belli cümleleri motto olarak çoğumuzun hafızasına yerleşmiştir. Cemil Hoca *Hisar*’dan bizim çıkardığımız *Pınar* dergisine kadar uzanan neredeyse sağın renklerini yansıtan tüm dergilerde göründü. Yazdığı dergi ve gazetelerin çeşitlenmesinin altında yatan sebep, Cemil Meriç’in *Bu Ülke* kitabının kültür dünyasında ciddi tartışmalar diyemesek de, ciddi yankılar uyandırmış olmasıydı. Hemen herkes Cemil Meriç gibi bir insanı *Bu Ülke* ile beraber tanıdı denilse abartılmış olmaz.

Cemil Hoca’nın mefhumları kesif, dertli bir çığlıkla anlattığı *Bu Ülke,* aslına bakarsanız sağ-sol, ilerici-gerici, uydurma dil, Batıcıların can evine atılan kaza oklarını ihtiva ediyordu. O yıllarda bizim camianın entelektüel seviyede yaşadığı sıkıntılardan dolayı Cemil Meriç ile kendilerini takviye etme isteği belirgin bir hal almıştı. Aşınmış tahtaları yenilemek için yapılanlar bir yana hocam Behçet Necatigil’in *Divançe*’sinden hareketle söylersem “çok kuraktı tarla”. Tabir caizse herkes bu konuda adeta büyük bir yarış içerisindeydi.

Düşünce dünyamız ve kültürel hayatımızda bir dönüm noktası teşkil eden Cemil Meriç’in fazla ciddi bulduğu kitap, dönemin Türkiye’sinde çok bulunabilen bir kültürel vasıta değildi. Hele kendi değerlerine bağlanmak için kitap arayışı içerisinde olanların yeterince kitap bulabildikleri hiç söylenemez. Bir başka deyişle fetret dönemiydi bizim açımızdan. Ben çok iyi hatırlıyorum, öğretmen lisesinde bize Ömer Nasuhi Bilmen’in *Büyük İslâm İlmihali* adlı eserini tavsiye edenler vardı. Hiç şüphesiz bunu küçümsemek için söylemiyorum ama o bizlere hitap eden bir şey değildi, netice itibarıyla bir ilmihaldi. Sonra her zümrenin sevdiği başka başka yazarların olduğu bir dönemde Necip Fazıl’ın kitaplarıyla karşılaştık, Peyami Safa’yla karşılaştık. Bu yazarların eserlerinin telkinleriyle yola çıktık. Unutmayalım ki, başlamak; yola çıkmak, erişmek demektir.

Şimdi geriye doğru düşündükçe aklıma şu soru geliyor ister istemez: Necip Fazıl, Sait Halim Paşa gibi sistematik bir düşünür olmadığı halde, bizleri nasıl bu kadar etkileyebiliyordu? Peki, onda bizleri çeken şey neydi? Kon-

feranslarında saatler boyu hiç kıpırdamadan, Üstadı nasıl dinleyebiliyorduk? Bana öyle geliyor ki, Necip Fazıl bizlere büyük bir özgüven duygusu kazandırdı. Batı'ya ve Batıcılara temelden bir başkaldırı imkânı sundu. Bize, adeta "Başınızı dik tutun!" diyordu Üstat. Necip Fazıl'ın üstatlığı düşünürlüğünden, âlim olmasından veya etkileyici nazmından değil, haksız bir sisteme haysiyetli isyanından geliyordu. Bunu da "Tohum saç, bitmezse, toprak utansın!" diyerek belirtmişti. İşte "başsız adamlar" toplumunda Necip Fazıl bize, biraz başımızı kaldırıp konuşmayı öğretti. Çünkü bizim neslimizde böyle hayati bir sorun vardı. Öyle bir hale gelmişti ki, bilimin kendisi yok, ama bilim tanrısı diye bir şey vardı, bilim kilisesi diye bir şey vardı ve onun rahipleri mahiyetindeydi bir kısım öğretmenler ve maalesef öğretim üyeleri. "Bu rahipler" bizim gibi Müslümanlığını biraz önceleyen ve böyle olmaya çalışan insanları çok utanç içinde demeyeyim, ama mahcubiyet içinde bırakırlardı. Çünkü karşı tarafa yeterli cevabı veremiyorsunuz, yaşınız çok genç, hocanız var karşınızda. Herhangi bir şekilde İslâm'dan bahsettiğiniz yahut bir ayet söyleyeceğiniz zaman bile önce Batılı bir bilim adamının sözünü zikredip, arkasına ayeti gizleyerek konuşmaya yatkınlık kazanılan sıkıntılı bir dönemin ezikliği içinden geldik. Böylesi bir iklimde, bizler Necip Fazıl'ın başkalarının kibir, biraz da ukalalık olarak gördüğü üslubuyla tanıştık. Doğrusu bu şahsen benim de çok minnettar kaldığım bir üsluptu. Zira ondan muhatabının alnının çatına bakarak konuşmayı öğrendik. Tabir caizse Üstat, o "ukalalığı" –eğer ukalalıksa– ile muhataplarımıza söyleyeceklerimizi özgüvenle söylemeyi dahası haykırmayı öğretenlerden biri, belki de ilki oldu. Kabul etmeliyiz ki, bir müddet sonra bu özgüvenin çok esaslı bir şey olmadığının da farkına varıyordunuz. Belli bir hissiyat oluşuyordu, ama arkası yeterince doldurulmuş olmadığından bu bizlere bir bilinç olarak yansımadı. Aslında Cemil Meriç'le beraber biz bunu yakalayabildik. Mesela, Batı'ya karşı bir tereddüdümüz var, ama bir taraftan Batı'nın şurası iyi burası kötü diye birtakım meseleler üzerinde konuşuyoruz. Necip Fazıl'da doğrudan doğruya "asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm'ı" sözü tersine döner, "İslâm'a söyletmeliyiz asrın idrakini" der, böylesine önemli bir özgüveni vardır. Cemil Meriç'e geldiğimiz zaman bu özgüven ana hatlarıyla arka planı dolmuş bir özgüven haline gelir. Cemil Meriç'in bizim nesle yaptığı en büyük katkılardan birisi budur kanaatimce. Kaldı ki onu okuyup yayın faaliyeti yapanların kültür dünyamıza katkılarını düşündüğümüzde, 1970'lerin sonlarından 1980'lerin sonlarına oradan 1990'lara ve günümüze uzanan canlılık bununla alakalıdır.

Cemil Meriç şiirsel bir dünyadan gelmesine rağmen –kesinlikle şiiri küçümsemek açısından söylemiyorum ama şiirde kelimeler mana bakı-

mından esner– düşüncenin dünyasında kelimelerin köşeli olduğunu, eninin-boyunun kaç arşın olduğunu öğretti bizlere. Toplumumuzun buhran zamanlarında, okuduklarından hareketle mefhumların nasıl inkişaf ettiğini anlatırken kavramları rastgele kullanmanın yol açtığı lüzumsuz iltibaslara düşmeye sebep olacağı üzerinde dururdu. Mesela en basitinden, vaktiyle içinde bulunduğumuz grubun yayınlarından *Yeniden Millî Mücadele* dergisinde bir emperyalizm tarifi yapmıştık. Tabi ki o tarifi bizim grubumuzdaki arkadaşlardan başkası da çok fazla bilmiyordu, ama biz o emperyalizm tarifini yaparak konuşuyorduk. Bir gün Cemil Meriç'in yanında böyle bir ukalalık yapma gafletine düştüm. Onun izin verdiği bir süre içinde dergimizdeki gibi bir emperyalizm tarifi yaptım. Tabi ki çok komik bir şey, ama Cemil Meriç dedi ki: "Evladım bakın, kavramlar köşelidir. Emperyalizm kavramını benim bilebildiğim kadarıyla ilk defa Lenin kullanmıştır. *Grand Larousse*'de şöyle şöyle tarif edilir. Siz başka bir şeyi ifade etmek istiyorsanız başka bir kavramsallaştırma yapmak zorundasınız. Emperyalizm yazıp karşısına kendi istediğinizi koyamazsınız. Çünkü kavram köşeli bir şeydir yani yuvarlak değildir." Kavram kargaşasından söz etsek de maalesef bizim dünyamızda kavramlar yuvarlaktır. Cemil Meriç, bu yaptığınız şey saçma demedi, ama başka bir kavramsallaştırma yapın, dedi. Şimdi önce ne demek istediğini tam manasıyla anlamıyorsunuz hatta bir tepki duyuyorsunuz. "İyi de hep senin bildiğin mi doğru" diyerek. Ne var ki bir süre sonra sohbette konuşulanları dikkatli bir biçimde düşündüğümüzde "Evet, bu iş böyle", demek durumunda kalırdık.

Biliyorsunuz Cemil Meriç'in önemli yazılarından bir kısmı *Umrandan Uygarlığa*'nın tersi olacak bir biçimde *Kültürden İrfana* adıyla kitaplaştı. Geçmişten günümüze gelen *Umrandan Uygarlığa*'nın aksine, bu kitap bugünden geçmişe gidiyordu. Kapağında bir Hasan Aycın çizgisinin yer aldığı bu kitap 1986 yılında yayınlanmıştı. Cemil Meriç bugünlerde çok tartıştığımız kültür kavramının son derece kaypak bir kelime olduğunu düşünür. Ziya Gökalp'in bu kelimeye karşılık bulmak için önerdiği hars kelimesini de benimsemez. Çünkü ona göre cetlerimiz, hayat tecrübelerini, düşünce ve intibalarını kimi zaman yazıyla kimi zaman sözle aktarmışlardır. Oysa kültürün şifahisi olmaz. Bu bakımdan kültürü veya ona karşı önerilen kelimeleri sadece satırlarla yahut yazı terbiyesini içerdiğinden mazimizi ifade için kullanılmasına taraftar değildir. Bu çerçevede şöyle diyecektir *Pınar* dergisinde yayınlanan bir röportajında: "Bence kültür, bir Batı mefhumudur. Bu itibarla Batı'dan aldığımız bilgiler için, başka bir deyişle irfanımızın sığlaşmış, soysuzlaşmış, yabancılaşmış kısımları için kullanılmalıdır. Yani bir Osmanlı irfanından, bir de Cumhuriyet kültüründen söz

edebiliriz." Ayrıca başka bir yerde de "Osmanlı irfandır, Avrupa kültürdür" diyecektir.

Cemil Meriçe göre, insanı bölmeden, insanı insan yapan bütün vasıfları kucaklayan irfan ise, "Kur'an'da temelini bulan, yani beşer idrakine sunulan, büyük ve ezeli hakikatlere insanoğlunun hayat tecrübesinden aldığı dersleri ilave etmesi, onları yeni baştan düşünmesi, çağa göre yorumlaması ve anlatmasıdır." Özetle kitaplarla kazanılan, ahlaki hiçbir değer belirtmeyen kültürü irfanın tümü değil, bir cüzü, bir parçası olarak kabul eder.

Hatta bir gün bizim nesil biraz daha iyi hatırlayacak, o günlerde sol ekonomiden çok bahsederdi, biz de başka şeylerden. Tarihten bahsederiz, işte sosyal hadiselerden bahsederiz ama ekonomi bir türlü teorik bağlamda bizim gündemimizde olmazdı. Ekonomi bizde Hz. Ömer'in adaleti, şöyle davrandı, böyle davrandı gibi tarihsel olaylarla ve birtakım kelimelerle konuşulurdu çok. O dönemde "Başka bir dünya mümkün", anlayışına dayalı olarak "İslâm ekonomisi" konulu kitaplar yoğun bir şekilde çıkıyordu. Elbette üç aşağı beş yukarı herkesin algısını şekillendiren bu kitapları biz de okuyoruz, fakat başka olanı düşünme iddiasındaki bu metinleri tümüyle ihata edebildiğimiz söylenemez. Neticesi belirsiz bir meydan savaşının bir neferi olarak bir gün İslâm ekonomisi diye bir kelam ettim, Cemil Meriç öfkeli bir ses tonuyla azarlayarak dedi ki: " Şimdi evladım, meseleye temelden bakarsak, İslâm ekonomisi diye bir şey olmaz. Ekonomide İslâm'ın kuralları olur; faiz haramdır, İşçinin emeğinin, alın teri Yani İslâm ekonomisi dediğiniz zaman bir şekle, bir forma bürünmüş bir şey değildir. Şili'deki bir adam bir başka türlü yapar, Müslüman bir adam bir başka türlü yapar, Japonya'daki bir başka türlü yapar, ama ikisinde de faiz haramdır, ikisinde de emek kıymetli bir şeydir. Ben şöyle bir kenara çekildim, dedim ki, "Bu adam Müslüman olmayacak herhalde hiç" diye kendi kendime söylendim. Doğrusu bu ya, o zamanki arayışlarımız çerçevesinde çok olumsuz gelmişti bu ifadeler. Nasıl gelmesindi ki, üniversiteyi bitirdikten sonraki süreçte de memleket için daha iyisin ne olacağına dair siyasi arayışlarımızın bir parçasıydı İslâm ekonomisi kavramı. İtiraf etmem gerekirse, aradan zaman geçtikçe, biraz bu konularda yazılanları okuyup ardından onun söylediklerini yeniden düşününce geldiğimiz noktanın da orayı aştığını söyleyemeyiz. Orada bir noktada duruyoruz ve esasında bu doğru bir şey. Keza bildiğim kadarıyla Malik Bin Nebi de benzer şeyler söylüyordu özetle.

Bir başka şey, Cemil Meriç düz anlamıyla bir araştırmacı, bir incelemeci, bir akademisyen değil, iyi ki de değil. Üniversitede çalışmasına rağmen

üniversite konusunda son derece umutsuzdur. İdrakin ışığının giremediği bir orman olarak gördüğü üniversitenin düzeltilemeyeceği kanaatindedir. Akademisyenler alınmasın ama bu bağlamda, "İlim üniversitelerin dışında gelişir" yahut parya olduğunun farkında bir hilkat garibesi olarak tasvir ettiği üniversite hocaları için "Hoca, çağdaş Türk cemiyetinde laf olsun diye sahneye çıkarılan bir figürandan başka bir şey değildir" şeklinde birtakım menfi sözler sarf ettiği bilinir. Demek istediğim onun önünde yaşadıklarından ve öğrendiklerinden hareketle vazedilmiş pek çok soru ve sorun var, yani fark edilmiş, ama altı doldurulmamış veya gerektiği şekilde fark edilmemiş yüzlerce soru var. İşte medeniyet tarihçilerinden şiire, Tanzimat'tan yeniçeriliğin kaldırılmasına, modernleşmeden bugünkü duruma gelişe, kelimelerden felsefeye, romancılardan aydınlarımıza kadar bir sürü sorun var. Bu sorunların hepsini derinliğine incelemek diye bir şey söz konusu değil, bu sorunların hepsini derinliğine hissedip, bir işaret taşı koymak meselesi Cemil Meriç'teki.

Şüphesiz Cemil Hoca kavramsallaştırma yapabilen ender insanlardan birisidir. Yani nedir mesela? Mesela, oryantalizm konusunda "sömürgeciliğin keşif kolu", derdi. Şimdi ne demek bu? Oysa Edward Said'in *Oryantalizm* kitabını okuduktan sonra sömürgeciliğin keşif kolunun arka planı olduğunu görüyorsunuz, ama size oturup uzun uzadıya oryantalizmi anlatmaz Cemil Meriç, çünkü ona vakti de yok, böyle bir işaret taşı koymak durumundadır. Hatta Edward Said'in kitabını biz yayınevini kurduğumuzda üçüncü kitap olarak *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu* adıyla bastık. O günkü algımıza göre bunu yaptık ama bugünden baktığımızda çok yanlış olduğunu da düşünmüyorum. "Sömürgeciliğin Keşif Kolu" daha doğrusu "Kapitalizmin Keşif Kolu" tabiri Cemil Meriç'in tabiridir. *Oryantalizm* ismini kitaba koyacağız ama bir alt açıklamaya ihtiyaç duyduk. Ne koyabiliriz, diye düşündüğümde doğrudan doğruya Cemil Meriç'in o ifadesini kitabın adına aktarma fikri geldi aklıma. Elbette bir müddet sonra Cemil Meriç haberdar oldu durumdan, bunu Edward Said'in söylediğini zannetti ve "Yahu müthiş" dedi. Ne var ki şahsen perişan oldum, nasıl söyleyeyim, bu sizin sözünüz diye? O zaman "Hocam, Edward Said'in değil bu, ben sizin sözünüzü koydum buraya" deyince muhtemelen üzüldü. Üzülmesi de tabi şundan: "Tek oryantalizmin kepazeliklerini sergileyen ve bütününe düşman olan dahası canı yanmış bir milletin evladı olarak Edward Said'le aynı şeyleri düşünüyor ve söylüyor olsaydık", çünkü dikkate aldığı önem verdiği biriydi. Zaten *Oryantalizm*'i tavsiye ederdi. Hatta Said'in kitabını Maxime Rodinson'un *Batıyı Büyüleyen İslâm*'ı ile birlikte birbirini tamamlayan iki kitap olarak ele almamızı salık verirdi.

Yayıncılığımdan bahsettim. O yıllarda Cemil Meriç'in başka kitaplarını da Pınar Yayınlarından basmak düşünülebilirdi. Ama bunu söylemedim kendisine. Söyleseydim olumsuz bir cevap vereceğini düşünmüyorum. Şunu kabul ediyorum, bütün kitaplarını bizim yayınevinden çıkarmak istemeyebilirdi ama birçok kitabını da yayınlayabilirdik. Netice olarak basıyorsunuz ve ekonomik bir meta haline geliyor kitap. Tabi ki yazılırken böyle düşünülmüyor ama algılanması bu şekilde. İşte bu endişeyle Cemil Meriç ile ilişkimizi ekonomik bir ilişki konumuna düşürmek istemedim. Bir yayıncı olarak Cemil Hoca'dan kitap talebinde bulunmadım, çok istememe rağmen. Çünkü şöyle naif bir düşünce vardı içimde; aslında yanlış olduğunu şimdi anlıyorum. Eski dönemlerde de kısmen anlamıştım ama bir kere iş olup geçmişti. Cemil Meriç ile ilişkiyi işte ondan kitap koparma, ondan bir kitap yayınlama düşüncesi üstüne oturtmuş olarak anlaşılma kaygısından dolayı bunu gerçekleştiremedim. Cemil Meriç'in yazdığı kitaplar veya tercüme ettiği kitaplar, o dönem için satışı iyi olan kitaplardı doğrusu. Sanki içimde şöyle bir şey vardı: Bundan Cemil Meriç alınacak ve ilişkimiz de zedelenecek. Ben de bu muhabbetimize zarar gelir diye yapmadım. O yüzden sadece bir kitabını yayınladık.

Bunun dışında Cemil Meriç'in *Batıyı Büyüleyen İslâm* adlı bir tercümesini yayınladık. Maxime Rodison'nun *Marksizm ve Müslüman Dünya* adlı kitabı üzerine Cemil Hoca çok konuşuyordu. Eserin meseleye soğukkanlı bakan çok önemli bir kitap olması hasebiyle mutlaka yayınlanmasının elzem olduğunu ifade ediyordu. Hatta şimdi notlarıma bakarken gördüm hangi kitapların yayınlanması gerektiğini, nasıl yayınlanması halinde kültür ve düşünce dünyası için önemli olacağına ilişkin bazı şeyler de söylemiş bizlere. Cemil Hoca, Rodinson'u bir sosyolog ve tarafsız kalmaya çalışan yahut belli ölçüde tarafsız kalabilen bir İslâmiyatçı olarak kabul ediyordu. İlmî bir hüviyeti de bulunan oryantalizm için Cemil Meriç, İslâmiyat tabirini de kullanırdı. Cesaretimi toplayarak "Hocam olabilir uygun görürseniz biz de yayınlayabiliriz" dedim. O da bu teklifimizi olumlu karşıladı ve böylece yayımladık o kitabı. Peşin hükümlerden kurtulmaya çalışan bir ilim adamının yazdığı bu kitabın orijinal ismi *Batıyı Büyüleyen İslâm* değil, kitabın içindeki bir makalenin ismiydi o. İsmini de ben koydum, Hoca muhtemelen böyle bir adlandırmayı doğru bulmayıp, orijinal isminin konmasını isteyebilirdi ama nedense böyle bir isme de itirazı olmadı. Belki beni kırmak istemedi, belki heyecanımı törpülemek istemedi. Onun için bu konudaki tasarrufuma tahammül etti. Yahut yukarıda aktardığım üzere kitaplarının yayın sürecinde karşılaştığı hususlardan dolayı bunu kaderi olarak da kabul etmiş olabilir.

1984 yılında *Işık Doğudan Gelir* adıyla Pınar Yayınları arasında yayınladığımız ve ikinci baskısı tam 24 yıl sonra yapılan bu kitapta yer alan metinlerden bazıları o yıllarda hazırlanması düşünülen ve Cemil Meriç'in de bazı maddelerini yazmayı kabul ettiği bir İslâm Ansiklopedisi için 1981 yılı başlarından itibaren kaleme alınmıştır. Oğlu Mahmut Ali Meriç, 1983 Mart ayında bize verilen kitabın ilkin "Dağarcıktan" adıyla basılması düşünüldüğünü ama daha sonra *Işık Doğudan Gelir* adında karar kılındığı söyler. Şüphesiz bunda en önemli etken, kitaptaki "Ex Oriente Lux" başlıklı yazısı oldu. Nihayet kitaba girecek yazılar seçildi, son tashihleri yapıldı ve kitap 1984 yılının Nisan ayında okuyucularla buluştu. Elbette şimdi bana nasıl oldu da bu kitabı yayınlamak için kendisinden aldınız, diye soracak olursanız inanın çok net bir şey söyleyemeyeceğim. *Batıyı Büyüleyen İslâm*'daki kadar net değil hatırladıklarım ama ikisi arasında çok uzun bir zaman yok. Biri 1983 öbürü de 1984'te basıldı. Doğrusunu isterseniz bende bir belirgin hatırası yok kitabın nasıl basıldığı ile ilgili.

* * *

Cemil Meriç, "Bir adamı tanımak için düşüncelerini, acılarını, heyecanlarını bilmemiz lazım, hiç değilse. Hayatın maddi olaylarıyla ancak kronoloji yapılabilir. Kronoloji: aptalların tarihi" der. Hakikaten tarihi olayları anlamak için bir bakış açısına sahip olunmadığında, tarih bir kronoloji olmanın ötesine geçmez. Mesela, 1826 Yeniçeriliğin Kaldırılması hadisesi, hepimiz tarih kitaplarında okumuşuzdur, bunu biliriz. Bunu tarih olarak kronolojik olarak bilmek, söylenmiş sözleri, yani resmi tarihte söylenmiş sözleri tekrar etmek çok tarih bilmek değildir. Genellikle de böyle yapılır. Oysa Türkiye'deki aydın zümreyi Batı'nın yeniçerisi olmakla itham eden Cemil Meriç, Yeniçeriliğin kaldırılışının hayırlı vaka olup olmadığı konusunu tartışmak gerektiğini hatırlatır ki haksız değildir. Ona göre Osmanlı Devletinin yıkılışının temel sebebi budur. Zira İslâm'ın mukavemet kaleleri Yeniçeri ile beraber yıkılır gider. Ulemanın sahneden çekilişi ile meseleler konusunda hiçbir hazırlığı ve fikir çilesi olmayan entelijansiya öne çıkmıştır. Cemil Meriç uzman bir tarihçi değil, ama 1826'yı şöyle okur: "1826 devletin intiharıdır. Çünkü ulemayı kaybetmiştir devlet, askerini kaybettikten sonra ulemayı da kaybetmiştir. Çünkü ulema tabii müttefikini yitirmiştir. O müttefik ortadan kalktıktan sonra sarayın, yani siyasetin ulemayı ciddiye alması zaten beklenmez. Ulema o andan itibaren memur oluvermiştir." Dolayısıyla 1826'yı böyle okuduğunuz zaman önünüze başka bir dünya çıkıyor.

Cemil Meriç, mensubu sıfatıyla doğduğu Osmanlı İmparatorluğunun tarih sahnesinden trajik bir biçimde çekildiği yıllarda dünyaya geldi. Böyle bir yıkımın ardından yaşadıkları ve yaşadıklarımız öfkesinin en temel ne-

deniydi aslında. Acıların, parçalanmaların dev aynasında kimselerin görmediği detayları sezen haysiyetli bir hassasiyeti vardı. Mesela, bir gün Cemil Hocanın yanında, "Ortadoğu" kelimesini telaffuz ettim. Bana dedi ki, "Ne Ortadoğu'su evladım, neye göre Ortadoğu, kime göre Ortadoğu? Yani sen buralısın, buradasın, Ortadoğu denilen yerdesin. İngiliz bir kavram atıyor orta yere, sen kendini o kavramla tanımlıyorsun. Yani başka türlü bir sömürüye ihtiyaç yok ki bu insanın kendi kendini sömürgeleştirmesidir. Başka bir sömürüye ihtiyaç yok."

Doğrusunu isterseniz prangayı gereksiz kılan, idrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek açısından haritaların varlığını tartışmaya açmak değerli ve bambaşka bir şeydir. Oysa bizler çoğu zaman fikri vicdanımızı öteleyerek diyoruz ki "Nihayet bu kavram bir şey değil ki, onu da kullanırsın, bunu da. Hâlbuki biz öyle söylediğimizde öyle olmuyor. Başka bir ifadeyle kavramsallaştırmayı kim yaparsa, hadiseyi o sürüklüyor ve onun üzerinden cereyan ediyor. Siz onun ancak muhalifi olabiliyorsunuz. Muhalif olmaksa eğer çok ciddi bir muhalefet değilse, mevcudu, muhalif olduğunuz şeyi üretmekten başka bir işe yaramıyor. Netice itibariyle batılılaşma diyoruz, çağdaşlaşma diyoruz, modernleşme diyoruz, postmodern diyoruz, deniliyor. Netice itibariyle bunlar birbirinin güzellemesidir. Çağdaşlaşma eskiyor, yerine modernleşme koyuyorsun, modernleşme eskiyor, postmodern koyuyorsun. Oysa postmodern moderni eleştiriyor, ama eleştirirken yeniden üretiyor. Hadisenin tamamı ortadan kalkan bir şey değil ki, dolayısıyla bu tür kavramsallaştırmaların yapılamıyor olması çok sıkıntılıdır. Mesela, bugün 1970'lerde hasret duyduğumuz şeylerin çoğu var, ama biz arzu ettiğimiz yerde ve durumda değiliz. Zira fikir yokluğuyla karşı karşıyayız. Yeni bir düşünce üretmek için çağı yeniden ele almak mecburiyetindeyiz. Ne var ki böylesi bir durum değerlendirmesini yeteri kadar yapamıyoruz.

Tarihin inkâr kabul etmez şahitliğiyle sabittir ki, aldanmak insanoğlunun kaçınılmaz kaderi. Ben bazı entelektüellerimizden 1970'li yıllarda ve ağabey dediğimiz insanlardan şunu sıklıkla duymuşumdur: Bir gün 100 bin tirajlı bir gazetemiz olursa, her şeyin bittiği zamandır. Ne 100 bini, ne tirajı, milyonlara ulaşan gazeteler var, ama esefle söyleyeyim ki, bu tirajlarla beraber neyi yayacaksınız? Yayacağınız ve söyleyeceğiniz ne var? Bu çok önemli bir felaketin ifadesidir aslına bakarsanız. Burada sıkıntı olunca aslında ciddi bir şey yapamıyorsunuz. Bu vesileyle, şu noktanın altını çizeyim: Cemil Meriç'in imkânlarının müsaadesi nispetinde düşünce adamlarına dikkat çekmesinin ne kadar mühim olduğunu düşünmeliyiz.

* * *

Biraz da insan olarak Cemil Meriç üzerinde durayım. Mesela, münzevi fikir işçiliğinden bahsediyor. Diyor ki, "Sağ, Batı düşüncesini memnu meyve sayıyor, sol kayıplarının muhasebesini bilinçli olarak yapmıyor. Bu iki düşman arasında, münzevi aydın hareketlerini nasıl ayarlayacak?" Sol ve sağ konusundaki şikâyetleri Attila İlhan'a yazdığı samimi mektuba da bütün azametiyle yansıyacaktır. Aslında kendisi hep büyük bir sıkıntı içinde olmuştur. Bir yandan Don Kişot gibi Batı'ya meydan okur, ama kendisiyle baş başa kaldığında ise yazdıklarının dostları arasında hiçbir yankı uyandırmamasının da tesiriyle Dostoyevski'nin *Yeraltından Notlar*'ındaki andırırcasına kendisiyle savaşır.

Cemil Meriç'in ömrü hayatına yansıyan derin çelişkisini belki de açmazını Jurnal'inde yer alan şu satırlarından takip edebiliriz: "Benim trajedim şu birkaç satırda: Sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla konuşacak lakırdım yok. Yani, dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla, yarımla *Büyük Doğu* kadrosundanım. Düşüncelerimle inançlarımla *Yön*'e yakınım. Bu bir kopuş, bir parçalanış. Bir başka trajedi de şu; Yabancı dil bilenler Türkçe okumuyor, ben yabancı dil bilmeyenlere hitap edemiyorum, daha doğrusu yabancı dil bilmeyenler kendi dillerini de bilmiyorlar. *Hind*'i kim okur? Nesteren okur mu? Hayır! Avcıoğlu? Hayır! Necip Fazıl? Hayır! Her dergi bir tekke. Bir akademi bile değil. Aydın Osmanlı şiirinden daha köksüz, daha dalsız budaksız."

Bilenler bilir, Cemil Meriç yazılarında yeni kelimeleri de kullanır. Mesela sevmemesine rağmen dergi kelimesini kullanmaktan imtina etmezdi. *Bu Ülke*'de bunu şöyle izah edecektir: "Derginin vatanı İngiltere. Hangi derginin? Dergi, korkak, pısırık bir kelime. Mecmuanın kötü bir tercümesi. Mecmuada bir edep, bir asalet var. Cami ile, camia ile, cemiyet ile akraba. Dergi düşünmez, haykırmaz, dövüşmez; toplar. Neyi? Sorumluluktan kaçanları." Bunun gibi örnekleri vesile kılarak bir gün dedim ki: "Hocam, –uydurca derdi o biliyorsunuz yeni kelimelere– yani bunlardan da kullandığınız var." "Evladım, her yazar okunmak ister. Nihayet bizi okuyanlar lise, üniversite öğrencileridir ve maalesef biz bu davayı kaybettik. Ben de okunmak istiyorum, bu öğrencilere hitap etmek istiyorum" dedi. Yani bu da insani bir sıkıntıdır. Ama sık sık "Valla evladım, ben İslâm irfanının uydurulan dille ifade edilebileceğine inanmıyorum" derdi. Eski harf olmayınca Türkçe'nin olmayacağını, Arapça ve Farsçayı biraz bilmek gerektiğini söylerdi. Mesela "Sevebildiklerim dilsiz, sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla da konuşacak lakırdım yok" diyor. Öyleydi hakikaten, hepimize çok muhabbetle davrandığını biliyorum, ama çok şey bilmeyen ve öğrenmek isteyen insanlardık. O öğrenme azmine saygı duyduğunun da

farkındayım. Yani kendisi gözlerini kaybetmiş bir insan olarak çok sıkıntılı zamanlar geçirdi.

Biz vaktiyle beraber başladığımız arkadaşlarla 1977 yılının sonunda yollarımızı ayırdık. O ayrılıştan sonraki süreçte bu ayrılışın da izah edilmesi gerekiyordu Cemil Meriç'e. Bu ayrılışta bazı arkadaşlar bizim kopmak istediğimiz tarafta kalmıştı. Onlar *Pınar* dergisi bizde kaldığı için *Gerçek* dergisini çıkardılar. Muhtemelen Cemil Hoca'ya gittiler birtakım izahlarda bulundular. Oysa ben bu durumu kendisine anlatmaktan çekindim hatta utandım doğrusu. Biz arkadaşlarla ayrıldık, dergi bizde kaldı, şeklindeki tatsızlıklarla başını ağrıtmak istemedim. Canımın çok sıkıldığı bir gün Cemil Hoca'yı ziyaret ettim. Zaten sekreterliğini yaptığımdan haftada bir gün evine muhakkak gidiyordum. Kendisi, -tabi daha önceden vaziyeti diğer arkadaşlar bildirmişler- benim sesimden çok üzgün olduğumu, canımın sıkıldığını anladı. Dedi ki: "Evladım hayatta her şey mümkün çok üzüldüğünü biliyorum, çok sıkıntı çektiğini de sesinden anlayabiliyorum ama hayatta bin defa kazık yedim bin birinci defa kazık yemeye hazır olmak benim gücümdür. Yapmanız gereken şey budur." Yani hayatta hep ayrılıklar, haksızlıklar ve can sıkıcı olaylar olacaktır sizin ayakta kalmanız lazım. Bir şey daha söylemişti o zaman: "İnsan 18-25 yaş arasında aldanırsa, aldandığını hissederse kendini aldatanı suçlarmış. Vay namussuz, beni aldattı, nasıl yapar diye. 25-40 arası kendini suçlarmış, aklın yok muydu, niye aldandın, diye; 40 yaşından sonra da aldanmak hayatın kanunudur devam et, önemli değil dermiş." Buna benzer anlatımlarıyla beni teselli ettiğini hatırlıyorum.

Bu yıllarda "Göller Bölgesinde Bir Ada" başlıklı bir yazısını *Pınar* dergisinde yayımladık. Bizim için dergi ortak bilgi değilse bile, ortak bilinçti. Hayata karşı belirli bir hassasiyetin paylaşılmasıydı. Aynı zamanda ortak aklı harekete geçiren bir hesaplaşma aracıydı. Cemil Meriç, yazıyı hazır olarak verdi bana. Ama Ali Şeriati üzerine sohbet ettiğimizi hatırlıyorum. Ali Şeriati'nin kitaplarının yayınlanış tarihi de aşağı yukarı o döneme rastlar. Benim de İran'daki gelişmelere ve Ali Şeriati'ye olan ilgimden hareketle Ali Şeriati üzerine konuştuğumuzu hatırlıyorum. Konuşmak derken ben Ali Şeriati ile ilgili birtakım şeyler söyledim, Cemil Meriç de bana biraz da hayıflanarak söylediğini düşündüğüm şöyle bir itirafta bulundu. Dedi ki: "Ali Şeriati sosyolog ben de sosyoloğum, Ali Şeriati Müslüman ben de Müslümanım, Ali Şeriati Fransızca biliyor ben de biliyorum ama Ali Şeriati benden farklı şeyler söyledi." Netice itibariyle sosyoloji ile ilgili düşüncelerini de okumuş.

Meriç'in Şeriati'yi önemli bulması babında çok önemli olan konulardan birisi entelektüeli anlama biçimiyle de yakından ilgiliydi. Müsaadenizle burada Cemil Meriç'e göre entelektüelin vasıflarının neler olduğunu da anlatayım kısaca: Ona göre bir entelektüel öncelikle zamanının irfanına sahip olmalıydı, sonra ülkesinin tarihinden, kültüründen, bununla birlikte dünyadan haberdar olmalıydı. Ardından peşin hükümlü olmamayı başarmalı daha sonra belki en önemlisi de hakikat uğruna savaşabilecek cesaret ve dürüstlüğe sahip olmalıydı. Onun nazarında entelektüelliğin teorik ve pratik boyutları bir arada mütalaa olunur. Bunları Ali Şeriati hakkındaki yazısında olsun başka kişiler hakkında yazıp söylediklerinde olsun görmemiz mümkün. Ona göre İslâm dünyasından yükselen dost bir ses olarak Ali Şeriati'nin en büyük tarafı, hamiyeti, samimiyeti ve kendini mukaddes bir davaya feda etmesidir. Ayrıca onda engin bir tecessüs, geniş bir irfan, Doğu'yu da Batı'yı da kucaklayan bir terkip kabiliyeti ve eşsiz bir mücadele azmi görür. Bizde, kendisini de işin içine katarak bu çerçevede bir entelektüelin olmadığını da eklerdi.

Tabi bizler o dönemde biraz da sıkıntılı bir ortamda yaşıyoruz. Konuştuklarımızı kelimesi kelimesine hatırlıyor değilim ama bizim yaşadığımız ve dergimize de yansıyan ayrılıklar babında birtakım meseleler üzerinde durduğumuzu biliyorum. Bunun üzerine "Göller Bölgesinde Bir Ada" başlıklı yazısının bir bölümünü bana verdi "bunu da yayınla" dedi. Yani özellikle *Pınar* dergisi için yazdığı bir yazı değildi. Yazıp kenara koymuş ama sağ olsun onu *Pınar*'a verdi. Sekreterliğini yapanların aktardıklarına göre *Pınar*'da yazmasında büyük ölçüde benim etkim olmuş. Doğrusu Ali Şeriati ile ilgili belki de Türkçede eserlerinin henüz derli toplu yayımlanmadığı bir dönemde, çıkan en önemli yazıydı. Bana kalırsa hâlâ da önemli bir yazıdır. Daha sonra Ali Şeriati ile ilgili kaleme alınan yazılar için de temel olmuştur, özellikle başlığı itibariyle. Bu yazının daha uzun hali *Sebil* dergisinde yayımlandı.

Kitapların üzerine çok fazla eğilen Cemil Meriç imzalı yazıları, tercümeleri ve kitapları okurken, onun biri tamamen kapalı diğeri açık bir çift gözünün görmediğini unutmaktan kaynaklanan değerlendirmeler içerisine girmemek gerekir. Kendisi bu durumunu kabullenmekte hayli zorlanmıştı. Bu yüzden *Jurnal*'de görmenin bir tahakküm etme faaliyeti oysa görmeyen insanın bozuk bir ampul gibi manasız olduğunu yazar. Derdi ki: "Evladım, benim yazı yazma işim çok zor. Ben önce yazılarımı sekreterime beğendirmek zorundayım, arkasından Ümit beğenmeli, arkasından kendim beğenmeliyim, sonra da okuyucuya söylemeliyim. Yani ben dört-beş kademeden geçmek zorundayım."

Şöyle söyleyeyim, Cemil Hoca'nın ufkumuzu çok açtığını biliyorum, ama onun yanında yetişenlerden çok velut yazarlar çıkmamıştır, çıkması da çok zordur. Zira sekreter kullanmasına rağmen çok zor beğenen bir insandı. Haliyle kim olursa olsun sekreter de bir müddet sonra bu işten bıkar. Hiç unutmuyorum hepi topu bir sayfalık yazı dikte ettirilirken yazının yedi defa, evet yanlış değil tam yedi defa yazılmak durumunda kaldığını. Oysa bana göre birincisi de bugün herhangi bir yarışmaya girse birincilik alacak bir yazıydı, yedincisi de öyleydi, ama orada bir kelimenin musikisini beğenmeyerek, anlamı bozmadan o musikiyi yakalamak diye bir derdi vardı Cemil Hoca'nın. Âdeta nesirle şiir yazmak gibi bir şey bu... Kendisi de kabul eder bunu. Der ki, "Cemil Meriç, şiirden kaçmaya çalışan fakat bir türlü kurtulamayan bir düşünce adamı."

Karakter itibarıyla titiz oluşunun payı büyüktü yazı macerasında. Fakat bunun olumsuz bir yansıması da olmuyor değildi. Cemil Meriç böyle yapıyorsa, yazı dediğiniz şey bu kadar titizlik ve hassasiyet gerektiren bir şeyse kim yazı yazmaya cesaret edebilir? Onun için çok da büyük yazarlar çıkmadı. Fakat üslubuna belli dönemlerde özenen yazarlar oldu. Üslup bakımından diyelim ki uzun dönem denemeleriyle tanıdığımız meşhur bir yazarımız Cemil Meriç'ten etkilenmiştir ama sonunda kendi üslubunu meydana getirmiş biridir. Mustafa Özel etkilenmiştir ama devamcı hüviyetinde değildir. Bir de şunu düşünmemiz lazım: Acaba böylesi müstesna isimlerin devamcıları/ardılları olabilir mi? Cemil Meriç'in yanında yıllarca bulunmuş insanlar var. Muhtemeldir ki onlar Cemil Meriç'in nesrine bakıp "Böyle bir üslubun karşısında ben ne yazacağım?" diye düşünmüş olmalılar. Cemil Hoca öldükten sonra İzzet ağabey yazmaya başladı. Birkaç tercüme yaptı. Bu açıdan Cemil Hoca gibi isimlerin haleflerinin olabilme ihtimali çok zayıf. Doğrusu fikri anlamda olabilir ama üslup bakımından onu yakalamak çok zor gözüküyor bana.

Berke Vardar'ın yetişmesinde Cemil Meriç'in katkısı büyüktür. Vardar'a dair *Jurnal*'indeki hükümleri son derece ağırdır. Onunla müşterek bir tercüme yapan Meriç, bir süre sonra talebesiyle yollarını ayırmak zorunda kalacaktır. Yükselme yahut hayatta muvaffak olma arzusundaki Berke Vardar, Cemil Meriç'in "uydurca kepazeliği" dediği bir duruma da düşecektir. Ayrıca Berke Vardar, Cemil Meriç'in *Hind Edebiyatı* kitabı yayınlandığı zaman bu kitap üzerine *Yapraklar* dergisinde hocasını selamlayan bir yazı kaleme alacaktır. Bir gün Berke Vardar'la beraber oturuyorlar. Hoca Batı'yı eleştiren bir cümle kuruyor. Benim hatırlayabildiğim kadarıyla, yani Batı'yı eleştiren bir cümle kurunca Berke Vardar: "Hocam –Cemil Meriç fiilen hocası olmuş Berke Vardar'ın– Cemil Meriç okul sıralarında

bana şunu söylemişti, bize, sınıfa: Ya Batılılaşacağız ya batacağız" deyince Cemil Meriç: "Evet, aynen öyle söyledim." demişti hüzünlü bir şekilde. Arkasından "Ama ben o badireden kurtulmakla müteselliyim." diye de ilave etmişti.

Cemil Hoca ömrü hayatının son zamanlarında nispeten sükûnetli bir zaman geçirdi. Ancak kendi durumu müsait olmamasına rağmen, birçok şeyin yapılması gerektiğini hiç gündeminden çıkarmadı. Mesela çok esaslı ve temelli mevzular üzerinde durulması gerektiğine inanıyordu. Aslında bu onun öteden beri "Muhteşem bir maziyi daha muhteşem bir istikbale bağlayan köprü olmak" arzusunun yansımasıydı. Cemil Meriç netice itibariyle bir araştırmacı değildi. Araştırmacı olmaya müsait bir pozisyonu, fiziki durumu yoktu. Ama yeni araştırmaların lüzumlu olduğunu düşünüyordu ve deneme gibi hareket sahası geniş bir alan seçerek insanların dikkatlerini çeşitli meselelere çekmek istiyordu.

Bize düşen, onun metinlerindeki çığlığa kulak vermek ve eserlerindeki fikri mirası kendi düşünce dünyamıza katmak olmalıdır.

Epistemik Cemaat ve Erken Bir "Postmodern" Olarak Cemil Meriç

HÜSAMETTİN ARSLAN

"Baba, der Dostoyevsky, ne muhteşem bir kelimedir!". Baba biyolojik baba olabilir, manevi baba olabilir, entelektüel baba olabilir. Biyolojik baba tek ve bir tanedir; fakat diğerleri bir de, birden fazla da olabilir. Ben Hüsamettin Arslan; Rabia ve Hasan'dan doğma. Biyolojik ve manevi babam Hasan'ı bu vesileyle rahmetle yad ediyorum. Entelektüel babam Cemil Meriç. Bu vesileyle onu da rahmetle yad ediyorum. Daha sonraki yaşlarımda zihin hayatıma girecek ve kafa yapımı belirleyecek entelektüel babalarıma uzanan kapıyı aralayan entelektüel babamdır Cemil Meriç. Beni modern Batı düşüncesine onun metinleri açmıştır. "Hakikati bulan başkaları farklı düşünüyor diye onu haykırmaktan çekiniyorsa hem budala hem alçaktır. Bir adamın benden başka herkes aldanıyor demesi güç şüphesiz; ama sahiden herkes aldanıyorsa o ne yapsın?" (Daniel Defoe, *Bu Ülke*'den). Keskin, hayatın realitesinin kilometrelerce uzağında, ama muhteşem, büyüleyici ve yüce. Konuşan benim için Daniel Defoe değildi aslında, Cemil Meriç'ti. Bu ses, Cemil Meriç'in sesiydi; henüz yirmi bir yaşımda metnini okurken büyülendiğim adam Cemil Meriç.

Her Cemil Meriç okurunun farklı bir Cemil Meriç'i olabilir. Bir yazarın, bir düşünürün ya da filozofun ne kadar farklı okuması

yapılabiliyorsa, yazar o ölçüde "zengin ve derin" bir düşünür, yazar ya da filozoftur. Farklı yorumlara konu edilemeyen yazar sefildir.

Kitaplarını elimden düşüremediğim, metinlerini şiir okur gibi okuduğum Cemil Meriç'imi 1980'li yıllarda şahsen tanıdım. "Efendim," dedim üstada, "düşüncelerinizden feyz almaya geldim ..." Ne kadar şanslıyım! Metinlerinden ezbere parçalar/şiirler okudum ona. Gerçek okurunu bulduğu için buruk bir mutlulukla döktüğü gözyaşlarına tanıklık ettim. "Oku evlat!" Tabii o zamanlar şimdiki kadar bilinçli değildim; zihin emeğinin değerini, Meriç'inkiler ayarında metinler yazmak için, bir insanın ne kadar emek ve zaman harcamış olabileceğini hayal meyal sezebiliyordum. "Kimi belinde kılıçla doğar kimi elinde kalemle. Ben kalemle doğmuşum."

Cemil Meriç'i bugün gördüğüm gibi göremiyordum o zaman. Büyülenmiştim; çünkü büyüleyiciydi; şaşkındım; çünkü mental ufuklarımı parçalamıştı. Batı; o zamana kadar bildiğim Batı Batı, Doğu da Doğu değildi. Onun kullanmayı sevdiği bir metaforla, her kitap bir kazandı ve biz okurlar kepçemizi o kazana daldırıyor ve kepçemizin büyüklüğü oranında nasiplenebiliyorduk. Benimki kepçe değildi, tatlı kaşığı değildi, çay kaşığı bile değildi. Yine de metinleri bana hitap ediyordu. Hayranı, fan'ıydım. Onunkiyle mukayese ettiğimde minicik bir kafam vardı. Onu coşku ve tutku yüklü bir besteyi dinler gibi okuyordum. Türkiye'deki entelektüel camiayı yeterince tanımıyordum; Batı entelektüel camiasını neredeyse hiç tanımıyordum. Cemil Meriç'i nereye koyacağımı bilmiyordum. Okuduğum başka Türk yazarlardan çok farklıydı; farklı ve yeni şeyleri farklı ve çok etkili bir üslupla söylüyordu. Benim için yepyeni bir sesti. Fakat yine de tam benim kulağıma, benim iç dünyama göreydi. Onu Tanpınar'a tercih ediyordum. Tanpınar fırça kullanıyordu, Cemil Meriç çekiç. Yirmili yaşlarımda, Türkiye'deki toplum hiyerarşisinin dibinden gelmenin birikmiş hıncıyla Cemil Meriç'in metinlerini, yani çekici tercih ettim. Çekici tercih ettim; çünkü Türkiye'de çekiçleyecek çok şey vardı.

Çömezler okudukları metinlere yazarının kendisini sunduğu çerçeveden bakar. Yazarın çerçevesinin dışına çıkamaz; çünkü henüz çömezdir. Eleştiri mesafesinden yoksundur. Eleştiri mesafe almayı, okuduğu yazarın çerçevesinin dışına çıkmayı ve ona dışardan bakmayı gerektirir. Yazar, yazarın çerçevesinin içinde kalarak da eleştirel olabilir, fakat bu yetersizdir. "Bir şeyi anlamak mı istiyorsunuz? Ona uzaktan bakın. Ne kadar mı uzaktan? Kleopatra'nın burnunu göremeyeceği kadar uzaktan" der Ortega y Gasset. Cemil Meriç'in metinlerini okuyor ama ona eleştirel mesafe takınamıyordum. Çünkü ona hayrandım. Yıllar sonra şimdi bile Cemil Meriç'e

hem "içerden" hem de "dışardan" bakmak ve sağlıklı bir Cemil Meriç eleştirisi yapmak zordur. Yapılabilir, ama zordur.

Bu Ülke metni, benim bakış açımla, Cemil Meriç'in *magnum opus*u yani şaheseridir. Hem şiirdir/nazımdır hem nesir. O kadar şiirdir ki, metnin vezni sizi büyüler ve büyülenmiş bir okur olarak içeriğini kaçırmanız kuvvetle muhtemeldir. "Senin türben kelimeler; söyle raksetsinler sonsuz bahçesinde hayallerinin."

Cemil Meriç *Bu Ülke*'de filozoftur. Değerlerini belirleyebilmek için Cemil Meriç'in metinlerini çağdaşı akademisyen, yazar ve entelektüellerin yazdığı metinlerle mukayese etmek gerekir. Çok az metin zamanın testinden başarıyla geçerek "klasik" statüsüne yükselebilir. Elli yıl sonrasının Türkiyelilerinin farklı tat ve hazlarla Cemil Meriç'i okuyacaklarından neredeyse eminim.

Bu sempozyumun organizatörleri, sempozyum broşürüne, bildirimin başlığını *"Epistemik Cemaat ve Erken Bir Postmodern Olarak Cemil Meriç"* diye kaydetmişler. Yani bildirimin sempozyum programındaki başlığı bana ait değil. Postmodern değilim, Cemil Meriç de bir postmodern değildi. "Kimsiniz ve nesiniz?" sorusuna muhatap olsaydım, kendimi, Türkiye'nin sadece ikiyüz küsur yıllık, Anadolu'nun yetmiş yıllık, sadece yetmiş yıllık modernleşme ve Batı'nın bugün etkilerine maruz kaldığımız elli küsur yıllık postmodernleşme süreciyle tanımlamazdım. Sözün gelişi, bin yıllık Müslüman geçmişimizin yanında, bu zaman süreleri devede kulaktır. Burada oturanlar, siz ve ben, birçok yönümüzle moderniz; modern tramvaylara biniyoruz, modern yollarda yürüyoruz, modern kitaplar okuyoruz, modern bir havayı teneffüs ediyoruz ve hepimiz bundan nasiplendik. Negatif tepkiler geliştirdiğimiz zamanlarda da nasiplendik. Karşı çıkmak ve direnmek, uyum sağlamaktan çok daha güçlü bir etkilenme türüdür. Teneffüs ettiğimiz şeylere bakın: teknoloji, modern tıbbın zayıflama programları, pop kültür, televizyon ve internet, cep telefonu, bizi dünyanın modern ve Batılı metropollerini kısa sürede ulaştıracak havayolu şirketleri ve jetler. Bu bizim modern yanımız; fakat bir de içimizde, pagan geçmişimizi dikkate alırsak binlerce yıllık, İslâm'ı dikkate alırsak bin yıllık ve hala yaşayan pre-modern bir miras var. Bunu anlamak için sadece Türkçe dediğimiz ve halen yaşayan dilimizi düşünmemiz dahi yeter. Hâlâ Orhun Abideleri'ndeki dili konuşuyoruz. Kimiz ve neyiz? İçimizdeki pre-moderniz. "Kimim ve neyim?" sorusunun cevabı içimizdeki pre-modern'de; modern'de veya "postmodern'"de değil. Yaşasaydı ve şimdi burada olsaydı, Cemil Meriç'in bu fikri onaylayacağından eminim.

İnsan farklı ve yabancı olanı tanıdığı zaman kendisini fark edebilir ve anlayabilir. Cemil Meriç Paris'e gider, Batı'nın büyük kentlerine, büyük entelektüellerine gider, Çin'e gider, Hindistan'a gider. Fakat oralardan tam da içimizdeki pre-moderni keşfederek döner. Biz okurlarını büyüleyen şey onun bu tecrübesidir. Novalis'in ünlü ifadesinde söylediği gibi: *"Bütün dönüşler yuvayadır."* Yuvamız, içimizdeki pre-modern'dir. Paris'e gidebilirsiniz, Londra'ya gidebilirsiniz, Berlin'e gidebilirsiniz, ama bütün dönüşler yuvaya, bütün dönüşler içimizdeki pre-modernedir. Biz içimizdeki pre-moderniz. Meriç'in ifadesiyle "Bütün camileri yıksak, bütün Kur'an'ları yaksak, yine de içimizdeki pre-moderniz.

Düşünme skalamızı genişleterek, kendimizi ve Meriç'i şöyle anlayabiliriz. Uzak-Doğu'yu ve Aztek ve İnka'ları bir kenara bırakırsak, "yaşayan" insanlığın iki büyük geleneği var: Hz. İbrahim geleneği (Mısır ve Kudüs) ve Grek/Elen geleneği (Atina ve kadim Yunan). Modernite öncesi Batı, tıpkı bizim gibi hem İbrahimi (Hebraik) geleneğe hem Grek geleneğine bağlı; modern Batı hâkim kültürüyle sadece Grek geleneğine bağlı. Batılılar hem İbrahimi geleneği hem de Atina geleneğini tevarüs etmişler. Biz de öyleyiz. Biz de. Biz de günümüzün Batılıları gibi hem Kudüs ve Mısır geleneğinden, hem de İslâm'ı seçtiğimiz tarihten itibaren, aynı zamanda Grek geleneğinden geliyoruz. Batılı kitapları okuyan ilk müslümanlar biz değiliz. Biz Kant ve Hegel okuyoruz; İbn Sina, İbn Rüşt ve diğer Müslüman düşünürler Eflatun ve Aristoteles okumuşlardı. Onlar hem İbrahimi hem de Grektiler. Yani pre-modern zamanlarda da biz Müslüman-Grek, Grek-Müslüman'dık. İçimizdeki pre-modern miras budur.

Cemil Meriç eserlerinin neredeyse tümünde, bize on sekiz ve on dokuzuncu yüzyılın Batılı modern düşünürlerinden devşirdiğimiz Doğu-Batı dikotomisine (birbirine indirgenemez karşıt kutuplar) göre düşündük ve modern zihnimizi bu şekillendirdi. Fakat ben artık kendimizi bu karşıtlığa göre anlayamayacağımızı düşünüyorum. Cemil Meriç bu noktada yanılıyor olabilir. Çağlara göre düşünmeliyiz, Doğu-Batı karşıtlığına göre değil. Ortaçağ, hâkim çizgileri itibarı ile dünyanın her yerinde aynıdır: Tanrı/Allah-merkezli/merkezci bir dünya görüşü. Modernleşme sürecimizde başka bir Batı'yla karşılaştık; insan-merkezci (hümanist, yani antroposentrik) Batı'yla. Sorunumuz, antroposentrik, yani insan-merkezci bir çağda geçmişimizin pre-modern mirasıyla nasıl var olabiliriz? Siz ve ben, bu salonda oturanlar, ne kadar dindar olursak olalım, ne kadar yerli olduğumuzu iddia edersek edelim, biz modern eğitim görmüş insanlar ilkokuldan itibaren yine Greklerin/Atina'nın mirası ve devamı olan bir medeniyetle, Batılı modern dünya görüşünü, insanlığın evrensel ve nihai dünya görüşü

olarak dikte eden bir eğitim sisteminin tornasından geçerek büyüdük. Cemil Meriç de öyle büyümüştü.

Şimdi bu bizim yazgımız, bu bizim tercih ettiğimiz bir şey değil, biz tercihen bu Atina'nın devamı olan, Greklerin devamı olan medeniyeti almadık, mecburen ona talip olduk. Bu bir kader, bu bir yazgı, bu yazgıyı kabul etmek zorundayız. Tekrar formüle edelim: Biz hem İbrahimi geleneğiz, geleneğin içindeyiz, hem de Atina/Grek geleneği içindeyiz. Müslüman Grek'iz, Grek Müslüman'ız. Bunu reddetmekten vazgeçmeliyiz. Yani kendimize işkence etmekten vazgeçmeliyiz. Şimdi bu durumda bize düşen şey bu dünyanın efendilerini, bu Avrupalıları, Anglosakson uygarlığı, günümüz dünyasında bu uygarlığın temsilcisi olan efendileri anlamak boynumuzun borcudur. Ben Cemil Meriç'i böyle okudum, Batı egemen, Batı belirleyici; Türkiye merkezli düşünemiyoruz. Düşünmüyoruz, düşünemiyoruz. Bu bizim suçumuz değil, çünkü dünyanın bir tek merkezi var ve orası; egemenlik onun, güç onun, kültür onun elinde ve işte yeri geldi, Cemil Meriç beni bu Batı dünyasına açmıştır ve eğer ondan kaçamıyorsam, bu Batı'nın tahakkümünden, Batı'nın üstünlüğünden, eurosentrizmden, yani Avrupa-merkezcilikten, insan-merkezcilikten kaçamıyorsam bana düşen en büyük görev bu kaçamadığım şeyi anlamak ve öğrenmektir. Ondan ancak öğrenerek, onu anlayarak kaçabilirim ve başka bir kaçma şansım yoktur. Direneceksek, anlayarak direnmeliyiz.

Cemil Meriç Hugo'yu anlatırken, Cemil Meriç başka büyük düşünürleri, düşünceleri anlatırken, modern Batı'yı "bizim tarzımızda" nasıl anlaşılacaksa öyle anlar ve bize takdim eder. Cemil Meriç farkı budur; Meriç'in takdim ettiği, anladığı biçimiyle Batı'dır, var olduğu şekliyle Batı değildir. Cemil Meriç'in Batılı düşünürleri anlama tarzı Cemil Meriç'in imzasını taşır. Yani bu ülkenin imzasını taşır. O bir Türkiyeli gibi anlamıştır ve bize sunmuştur.

Benim için Cemil Meriç araftaki adamdır. Araftaki adam sınırlarda dolaşır. Buna biz modern entelektüelleri anlatırken marjinde durmak diyoruz, yani kendi uygarlığının marjininde durmak, ama aynı zamanda başka uygarlıkların, başka düşünme geleneklerinin de marjininde durmak. Entelektüel olmanın deyim yerindeyse "raconu" budur, kimse marjda durmadan entelektüel olamaz. Yani ideal formuyla entelektüel olamaz. Marj bize mesafe alma imkânı sunar. Yani kendi medeniyetimizin marjında durduğumuz zaman ona eleştirel mesafe alabiliriz, Batı uygarlığının marjında durduğumuz zaman da ona eleştirel mesafe alabiliriz. Eleştirel tavır için mesafe şarttır. Yoksa atalarımızın söylediği şeyleri aynen tekrar ede-

riz. Cemil Meriç bu anlamda arafta durur ve Batı'yı anlatırken bile, yani hayranlıkla anlattığı durumlarda bile Batı düşünce geleneklerinin marjinindedir. Kendisi sol gelenekten gelir ve onun marjinindedir, ama inanıyorum ki de facto Türkiye'nin modernleşme macerası gereğince fiilen kendi uygarlığının da marjinindedir. Modern mekteplerde okudu, modern düşüncenin büyük hocalarından ders aldı. Cemil Meriç'i anlamak için çağdaşlarına bakmak lazım; Cemil Meriç'in birçok çağdaşı ne kendi uygarlıklarının marjininde durabildiler, ne de ilgilendikleri, hayranlık duydukları Batı düşüncesinin marjininde durabildiler. Onlar kendi medeniyetlerinden bilinçli olarak çıkmayı, kaçmayı tercih ettiler, "out" oldular ve dolayısıyla kendi medeniyetlerine yukarıdan baktılar, marjininden değil. Marjinde durmak bize hem kendi geleneklerimizden beslenme imkânı, hem de dönüp onu eleştirme imkânı verir. Entelektüelin yaratıcılığı, yeni bir şeyler söylemesi burada gerçekleşir. Bence Cemil Meriç bu anlamda marjinaldir; marjinde bir entelektüeldir ve Türkiye'de "entelektüel" sıfatını hak etmiş birkaç entelektüelden biridir.

Cemil Meriç doğum yıl dönümlerini kutladığımız üç-beş kişiden biridir, bunu size hatırlatmak isterim, üç-beş kişiden biridir. Bu üç-beş kişi Tanpınar, Topçu, Cemil Meriç ve Necip Fazıl'dır; üç-beş kişiden biridir. Bu tam bir sefalettir. Onlarca Cemil Meriç'imiz olmalıydı; onlarca Topçu'umuz, Necip Fazıl'ımız ve Tanpınar'ımız.

Cemil Meriç rayiçteki moda entelektüel tanımına uymaz. Entelektüel olmak, kendi toplumunun tarihsel mirasını reddetmek değildir. Yalnızca aptallar ve ahmaklar binlerce yıllık kültürel mirasları reddedebilir. Entelektüelin görevi geleneği ret değil, geleneğe savaş açmak değil, onunla diyaloğa girerek hesaplaşmaktır. Entelektüelin ilk önce hesaplaşması gereken şey bağlı bulunduğu ya da öğrendiği düşünme gelenekleridir. Devlet değil, kendi toplumu değil. Gelenek kendi tarihimizden devraldığımız düşünme gelenekleri de olabilir, Batılılardan devraldığımız düşünme gelenekleri de olabilir. Entelektüeli entelektüel yapan şey budur. Entelektüelin yürüdüğü kulvar düşünce alanıdır, politika kulvarı değildir. Politika politikacıların kulvarıdır, entelektüellerin kulvarı değil. Entelektüelin politika ile ilişkisi dolaylı bir ilişki olmak durumundadır. Cemil Meriç'i "entelektüel" düşünür yapan şey budur.

Düşünmek ve yazmak kelimelerle danstır. Cemil Meriç kelimelerle dans eden adamdır. Çağdaşları arasında kelimelere dans denilen şeyi en iyi icra etmiş kişidir. Çünkü şiirin ve keza tercümenin tornasından geçmiştir. Özgündür; başkalarından aldığı fikirler; öyle usta bir üslupçudur ki, onun

kelimelerle dansında kelimeler başkalarına ait olmaktan çıkar ve Cemil Meriç'in kelimelerle dansının figürlerine dönüşürler. Cemil Meriç, Türkiye'de entelektüellerin ellerinden düşürmediği ve günümüzde öğrencilere tavsiye ettiği Batılı bir sürü yazardan daha büyüktür ve bana göre Cemil Meriç Türkiye'nin Nietzsche'sidir. Elbette Cemil Meriç Nietzsche değildir; Nietzsche'ci de değildir; fakat üslubu Nietzsche gibi aforizmatiktir, fragmantal'dir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Tanpınar gibi fırça kullanmaz; tıpkı Nietzsche gibi çekiç kullanır. Tıpkı Nietzsche'ninkiler gibi Meriç'in aforizmaları da çekiç darbeleri gibidir. Cemil Meriç'in metinlerini okurken hem yazılarında muhatabı olan fikirleri ve kişileri çekiçler, hem de onu okuyan okuru mini-çekiç darbeleriyle çekiçler, sarsarak uyandırır. İyi metinler sarsıcıdır; beni sarsarak uyandırmayan, zihin ufuklarımı zorlamayan kitap kötü kitaptır. Meriç bir aforizma yazarıdır. Mevcut yazma ve düşünme teamülleri veya yöntemleri yetmediğinde aforizmaya başvurur. Aforizmatik üslup düşünürün kanadıdır. Yazarlar aforizmalarla yer çekimine meydan okurlar ve uçarlar.

Ben çok azımızın biz öldükten sonra da okunabilecek, hatta birkaç kuşak okunabilecek kitaplar yazabileceğimizi düşünüyorum. Cemil Meriç öldükten sonra da okuyabileceğimiz, daha sonraki nesillerin de tekrar tekrar okuyacağı kitapların yazarıdır.

Türk Düşünce Dünyasında Cemil Meriç ve Eserleri

CENGİZ SUNAY

Giriş

> Sataşan bir üslup, rahatsız eden, tedirgin eden; ama düşünmeye davet eden, hakikati aramaya çağıran, önerilerini getiren ya da sizi öneri getirme sorumluluğuyla baş başa bırakıveren sarsıcı bir yazı tarzı, bir fikirleri sunuş yöntemi[1]. Devamlı araştıran, sık sık lügatlere, ansiklopedilere, kitaplara başvuran, notlar alan, çeviriler yapan, özetler çıkaran, böylece biriken malzemeyi fişleyen, dosyalayan, fazla titiz, fazla çalışkan, fazla dürüst bir fikir işçisi Cemil Meriç. Öğrenen, öğrendiklerini, kafasının ve gönlünün süzgecinden geçirerek, öğretmek için çırpınan, her düşünceye açık, her düşünce adamına karşı sevgi ve saygı dolu bağımsız bir fikir adamı[2].

Türk düşünce dünyasında mümtaz bir yere sahip olan Cemil Meriç üzerine yazmak[3], doğrusu zevkli ama bir o kadar da çetin bir iştir. Bu dev kalemi anlatmak için evvela onu iyi anlamış olmak gerekir. Meriç'i idrak için de kuşkusuz onun kadar keskin bir zekâ ve iyi bir birikime sahip olmaya gerek olduğunu söylemek bile yersizdir. Bu satırların yazarı olarak bu nitelikleri taşımadığım yönündeki beyanım ise, bir tevazu değil, aslında

1 Mahmut Ali Meriç, "Entelektüel Bir Otobiyografi", Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.11.

2 Mahmut Ali Meriç, "Entelektüel Bir Otobiyografi", Meriç, *Bu Ülke*, s.17.

3 Bu çalışma daha önce *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*'nde yayımlanan çalışmanı gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

bir itiraftır. Yine de, böyle bir yazı yazmaktan muradım onun eserlerinden aldığım entelektüel gıdanın üzerimde bıraktığı borç için ödenmesi gereken bir kefaret olduğu bilinmelidir.

> Ölmek, unutulmaktır. Hatırlandıkça yaşıyoruz (10.11.1978), (Jurnal II, s.222).

Cemil Meriç'in vefat ettiği 1987 yılında henüz lise 1. sınıf talebesiydim ve adını hiç işitmemiştim ama ölüm haberinin televizyondan verildiğini çok iyi hatırlıyorum. Ebediyete intikal eden herhangi bir fani olmadığını, ismi anons edildiğinde şöyle bir aklımdan geçirmiştim. Öyle ya her vefat haberi televizyondan verilmezdi. 1989'da üniversiteye başladığım zaman, İstanbul Üniversitesi'nin merkez kampüsündeki öğrenci kalabalığı içinde, genellikle sağ ve İslâmcı gençliğe mensup talebelerin elinde ilk kez *Bu Ülke*'yi gördüm[4]. Üst sınıflardan tanışıklığım olan bir arkadaşımın elinde de aynı kitabı görünce önceleri pek ilgilenmedim. *Bu Ülke*'nin, hemen her gün gördüğüm arkadaşın elinde neredeyse bir ay boyunca taşınması merakımı celp etmeye başladı. İzin isteyerek kitabı elime aldım. Aman Allah'ım! Birkaç sayfa okuyordum, ama hiçbir şey anlamıyor, sonra tekrar başa dönüyordum. İşte o zaman anladım ki, belli bir birikime sahip olmaksızın Cemil Meriç anlaşılmaz. Ortaöğretim ile yükseköğretim arasındaki derin uçurumun ilk kez o zaman farkına vardım. Bizler ortaöğretimin kaymak tabakasından, üniversitelere geliyorduk ancak birdenbire entelektüel bir boşluğun içinde kendimizi buluyor, konuşulan dili hiç bilmiyor, anlamıyorduk. Tefekkür dünyamızın zirvelerini okuyamıyor, okusak da idrak edemiyorduk. O zaman için Cemil Meriç'in kitaplarını okumaya karar vermiş ancak bu kararı uygulamayı 10 yıl ertelemiştim. Bu 10 yılı sürekli okuyarak, öğrenerek geçirecek, resmi tedrisatın dışında kendimi düşünce deryamızın dalgalarına bırakacaktım. Ne kadar yetiştim bilemiyorum. Meriç'i okumaya başlamadan; önce, Meriç'in karanlık dünyasına ışık tutmaya çalışmış, isimlerden biri olan Halil Açıkgöz'ün, Cemil Meriç'le olan mesaisi esnasında tuttuğu notlarından hazırladığı kitabı okudum[5].

Cemil Meriç'in dünyasına aracısız girebilme cesaretini az çok kendimde bulmaya başlıyordum artık. İletişim Yayınları hocanın eserlerinin yeni

4 "Cemil Meriç'in muhafazakâr olduğunu kayıtsız bir biçimde iddia etmek zordur. Ne var ki, onun düşüncesine sahip çıkanlar, daha ziyade muhafazakârlar olmuştur. Gerçekten, Türkiye'de muhafazakâr olarak anılan kimselerin duyarlı oldukları bazı konuların üzerinde hassasiyetle durmasıyla muhafazakâr bir kitleye hitap ettiğini söylemek mümkündür.", Fırat Mollaer, "Sokratik Bir At Sineğinin Serencamı: Entelektüel, Türk Epistemik Cemaati ve Cemil Meriç'i Anlamak", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.91.

5 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul: Seyran Yayınları, 1993.

baskılarını yapmaya başlamıştı. Hemen bu baskıları edinmeye başladım. Cemil Hoca'nın eserlerinin İletişim Yayınları tarafından basılması çok faydalı olmuştur. Vaktiyle Hoca'nın yaptığı serzeniş,[6] geç de olsa yankısını bulmuştur.

> Sağ okumuyor. Boşuna bağırıyorum. Sol diyalogdan kaçıyor. Küskün. Ötüken'in bastığı kitap okunmazmış. Peki, siz basın! Cevap yok. Bu çemberi kırmak mümkün değil. Son tahlilde, hudutlu imkânlarımızı isteyene bezletmekten başka çare yok. Sol, sağın gösterdiği dostluğu göstermiyor. İhanet etmişiz! Neye ve kime?" (28.7.1974), (Jurnal II, s.200).

Önce tabii ki, *Bu Ülke*[7], ardından, *Jurnal–1*[8] ve *Jurnal–2*[9]; *Umrandan Uygarlığa*[10]; *Saint-Simon (İlk Sosyolog, İlk Sosyalist)*[11]; *Kırk Ambar*[12]; *Mağaradakiler*[13]; *Bir Dünyanın Eşiğinde*[14]; *Işık Doğudan Gelir*[15], *Kültürden İrfana*[16], *Bir Facianın Hikâyesi*[17], *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*[18].

Bu çalışmada Türk düşünce dünyasının bu dev kaleminin hayatı, eserleri ve orijinalitesi üzerinde durulacaktır. Kuşkusuz geriye dönüp eserlerini yeniden okuyup en azından altını çizdiğim yerleri tekrar okudukça bu işin ne kadar zor olduğunun bilincine bir kez daha vardım. Ancak yine de Meriç hakkındaki külliyata farklı bir perspektiften bakan yeni bir katkı yapmaya çalıştım. Yaptığımın bir katkı mı, yoksa bilinenlerin tekrarı mı olduğu ise tabii ki okuyucunun takdirindedir.

Cemil Meriç Kimdir?

İletişim Yayınları tarafından yeniden basılan *Bu Ülke*'nin girişinde Cemil Meriç'in kısa hal tercümesi şu şekilde verilir:

6 Tanıl Bora, *Cereyanlar [Türkiye'de Siyasi İdeolojiler]*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.393.
7 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
8 Cemil Meriç, *Jurnal I* (1955–65), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
9 Cemil Meriç, *Jurnal II* (1966–83), İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
10 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
11 Cemil Meriç, *Saint-Simon (İlk Sosyolog, İlk Sosyalist)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
12 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
13 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
14 Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul: İletişim Yayınları,1994.
15 Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.
16 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
17 Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
18 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

> Cemil Meriç, kendini "Yazar ve hocayım. Başlıca işim düşünmek ve düşündüklerimi cemiyete sunmaktır." diye tanımlayan özgün bir fikir adamıdır. 1916'da Hatay'da doğdu. Ailesi Balkan Savaşı sırasında Yunanistan'dan göçmüştü. Fransız idaresindeki Hatay'da Fransız eğitim sistemi uygulayan Antakya Sultanisi'nde okudu Tercüme Bürosu'nda çalıştı, ilkokul öğretmenliği ve nahiye müdürlüğü yaptı, İstanbul'a gidiş gelişlerinde Nazım Hikmet, Kerim Sadi gibi Türk sosyalistleriyle ilişkiye girdi. Stalin'in *Teori ve Pratik*'ini çevirdi. "Hatay hükümetini devirmeye çalıştığı" suçlamasıyla yargılanıp hapis yattı. 1940'da İstanbul Üniversitesi'ne girip Fransız Dili ve Edebiyatı öğrenimi gördü. Mükemmel düzeyde Fransızca okuyup yazan Meriç, İngilizceyi anlıyor, Arapçayı -kendi ifadesiyle- "söküyor"du. Elazığ'da (1942–45) ve İstanbul'da (1952–54) Fransızca öğretmenliği yaptı. 1941'den başlayarak *İnsan, Yücel, Gün, Ayın Bibliyografyası* dergilerinde yazmaya başladı. İÜ'de okutmanlık yaptı (1946–74), Sosyoloji Bölümünde ders verdi (1963–74). 1955'de, gözlerindeki miyopinin artması sonucu görmez oldu, ama olağanüstü çalışma ve üretme temposu düşmedi. *20. Asır, Dönem, Yapraklar, Yeni İnsan, Kubbealtı, Türk Edebiyatı* dergilerinde yazıları yayımlandı. *Hisar* dergisinde "Fildişi Kuleden" başlığıyla sürekli denemeler yazdı. 1974'de emekli oldu ve yılların birikimini art arda kitaplaştırmaya girişti. 1984'de önce beyin kanaması, ardından felç geçirdi, 13 Haziran 1987'de vefat etti. İlk telif eseri Balzac üzerine küçük bir incelemeydi. *Hint Edebiyatı* (1964) daha sonra *Bir Dünyanın Eşiğinde* başlığıyla iki kez daha basıldı. *Saint-Simon, İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, 1967'de çıktı. 1974'den sonra yayımlanan kitapları şunlardır: Bu *Ülke* (1974, 5 baskı), *Umrandan Uygarlığa* (1974, 2 baskı), *Mağaradakiler* (1978, 2 baskı), *Kırk Ambar* (1980), *Bir Facianın Hikâyesi* (1981), *Işık Doğudan Gelir* (1984), *Kültürden İrfana* (1985). Cemil Meriç'in kimisinin izini kendi de yitirdiği ve "kitapçıda kayboldu" diye andığı çok sayıda çevirisi arasında Uriel Heyd'in *Ziya Gökalp Türk Milliyetçiliğinin Temelleri* (1980), Thornton Wilder'in *Köprüden Düşenler* (1981) ve Maxime Rodinson'un *Batı'yı Büyüleyen İslâm* (1983) adlı eserleri sayabiliriz.

Bu kısa hal tercümesinde en dikkat çeken yön kuşkusuz Meriç'in hayatının son 33 yılını görmeyerek geçirdiğidir. Çocukluğundan itibaren rahatsız olan gözlerinin ışığı, okumaya karşı duyduğu büyük sevginin de etkisiyle önce yavaş yavaş azalmaya başlamış, sonrasında tamamen sönmüştür. Meriç'in hayatı öylesine ıstırap ve bunalımlar içinde geçmiştir ki, onun usta kaleminden çıkacak otobiyografik bir romanın, Alman edebiyatının zirvesi sayılan Goethe'nin *Genç Werther'in Istırapları*'ndan[19] daha aşağı

19 Johann W. Goethe, *Werther*, Çev. Mediha Sayar, İstanbul: Baha Matbaası, 1968; Daha önce yapılmış ve karşılaştırıldığında birbirinden oldukça farklı imiş gibi gözüken bir başka tercüme için bkz. V. Göte, *Genç Verter'in Çektikleri*, Çev. A. Kâmi, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1940.

kalmayacağı söylenebilir. Meriç'in hayatına damgasını vuran ilk gelişme, daha doğmadan önce meydana gelmiştir. Ailesi, çöken bir imparatorluğun geriye çekilişinin en önemli simgesi olan göçün süjelerinden biridir. Bambaşka bir coğrafyadan yine bambaşka bir coğrafyaya kopup gelmişlerdir. Kızı, Ümit Meriç'in ifadesiyle *"Bu hicret olayı, bu ailesinin kökünden sökülerek meçhul ufuklara sürüklenmesi olayı, Cemil Meriç'in gerek psikolojik yapısı gerek toplumsal kişiliği üzerinde son derece etkili olmuştur."*[20] Yalnız bir çocuktur. Üstelik gözlükleri vardır ve sık sık mahalledeki çocuklardan dayak yemektedir. Çatık kaşlı ve sert bir babası, kendi deyimiyle *"silik ve mızmız"* bir annesi vardır. Yalnızlığı karşısında duyduğu ıstırabı kitaplara sığınarak gidermeye çalışır küçük Cemil. Bu halet-i ruhiye içinde Meriç, çocukluk çağındaki içine kapanmayı şöyle anlatır:

> Bol bol dayak yiyor, her çeşit hakarete uğruyorum. Şikâyet edeceğim kimse yok (26.10.1980), (Jurnal II, s.249) Anlıyorum ki, zalim ve kıyıcı bir gerçekten kurtulmanın tek çaresi, reel dünyadan kitaplar dünyasına sığınmak *(Bu Ülke,* s.21).

Sokakta dışlanmasının iki nedeni vardır. Bunlardan ilki konuştuğu dil, ikincisi ise gözlükleridir. Antakya'nın ekseriyetini oluşturan Arap çocuklar nezdinde o, payitahtı simgelemektedir. Bu iki özelliği önceleri küçük Cemil üzerinde büyük bir utanç kaynağı iken zaman içinde bir gurura dönüşmüştür[21]. Fiziki zayıflığı nedeniyle, mahalledeki çocuklar karşısında düştüğü aczi gidermeye çalışan küçük Cemil spora başlar. Bu onun karşısındakilere karşı kendisini ilk kez teçhiz etme teşebbüsüdür. Maddi planda, vücudunu geliştirerek mukavemet azmini perçinleyen Meriç'in bu kararlılığı, entelektüel hayatına da teşmil olmuştur. Arap çocuklarının güçlü bedenine karşı kendi bedenini güçlendiren Meriç, göçmen bir ailenin çocuğu olarak anayurdundan ailesini söküp buralara sürükleyen Batı karşısında da, ileride Batı kültürüyle donanarak Batı'ya meydan okuyacaktır[22].

20 Ümit Meriç Yazan, *Babam Cemil Meriç*, İstanbul: İletişim Yayınları,2003, s.11'den aktaran, Murat Beyazyüz-Erol Göka, "Kronolojik Bir Biyografi Yerine Psikobiyografi["Kronoloji: Aptalların Tarihi..." Cemil Meriç], *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.18. Yaşanan travmanın kolektif oluşunu anlatan iyi bir eser için bkz. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913–1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

21 Beyazyüz- Göka, "Kronolojik Bir Biyografi Yerine Psikobiyografi["Kronoloji: Aptalların Tarihi..." Cemil Meriç], s.24–25.

22 Beyazyüz- Göka, "Kronolojik Bir Biyografi Yerine Psikobiyografi["Kronoloji: Aptalların Tarihi..." Cemil Meriç], s.25.

Ailesinin etkisiyle önceleri din adamı olmak ister. Ancak çocukluğundaki kötü Arap imgesi bu imgeyle özdeşleşen İslâm'a karşı olumsuz bir önyargıyı da beraberinde getirdiğinden birden bire soğur dininden.

> Şuurundaki devrimler sonucu, imandan şüpheye, şüpheden inkâra, inkârdan maddeciliğe geçer; ama sığındığı her kale onu çevresinden bir kat daha koparır, insanlardan bir kat daha uzaklaştırır. O artık bir olmayanın veya bir olacağın peşindedir. Şahsiyetini, görünen cemiyet içinde, görünmeyen cemiyeti seçip, tahtını onun bağrında kurmak suretiyle fethedebileceği inancındadır[23].

Antakya Sultanisi'nde Fransız kültürüyle tanışmasıyla birlikte, bir yandan Arap çocukları tarafından aşağılanmak, diğer taraftan sömürücü Batı'yı tanımakla birlikte değişik bir aksülamel geliştirir. Şoven milliyetçi bir tutum takınmaya başlar. İnançsızlığı henüz sistemli bir felsefi ekole bağlılıktan ileri gelmemektedir. Tamamen anti Arap bir ferdi deneyime dayalıdır. Ta ki *Madde ve Kuvvet*'i[24] okuyana kadar.

> On birinci sınıfta lise kütüphanesinden alıp okuduğum 'Madde ve Kuvvet' bir çeşit imtiyaz sağlıyordu bana, hayali bir imtiyaz. Kendini çevresindekilerden üstün gören bir ukala. Çevresindekiler inanıp inanmadıklarını bilmiyorlar, o, inanmadığını biliyor artık, daha doğrusu öyle bir vehim içindedir. Avrupa ilminin cömertçe sunduğu bu fetvayla küstah ve mağrur. Buchner'i ne kadar anladı, anlayabilir miydi? Kestirmek güç... ve mühim de değil. Ateizm bir kaleydi, bu kaleden sevimsiz ve aptal bir dünyaya meydan okuyacaktı. Boğazına sarılan kördüğüm çözülmüştü kısmen... Ateizme gelişim tamamen teorik (*Bu Ülke*, s.29–30).

Lise yıllarında çok başarılı bir öğrencidir Meriç. Çok okur ve çok yazar. Kompozisyonda hep birincidir. Her aklına geleni yazmanın, yazı yazmak demek olmadığını daha çocukluk döneminde öğrenmiş, mutlak hakikat diye takdim edilenlerin aslında filozofların, hakikati kendilerine göre ele almalarıyla içkin bir sübjektiviteye sahip olduğunu öğrenmiştir[25]. Çok iyi hocalardan ders alır. Hayatına ve üslubuna tesir eden ilk yazı dersini de lise üçte, büyük bir mahcubiyete düşerek alır.

23 Mahmut Ali Meriç, "Entelektüel Bir Otobiyografi", Meriç, *Bu Ülke*, s.14.

24 Mütercimi Baha Tevfik olan bu eser, madde ve kuvvetin ebediliğini savunur. Duyular âlemi dışını reddettiği için Almanya'da büyük tepkiler yaratan bu eser neticesinde müellifi işinden atılır. Tıp tahsili görmüş olan Friedrik Ludwig Buchner, pozitivizmin Almanya'daki en önemli temsilcilerinden biridir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1967, s.111, dn.9.

25 Mahmut Ali Meriç, "Entelektüel Bir Otobiyografi", Meriç, *Bu Ülke*, s.13.

> Lise üç'te Bazantay Fransızca hocamız oldu. Bazantay edebiyat fakültesi mezunu ve edebiyat doktoru idi. Bir ara müdür de oldu liseye. Yazı hayatımda ilk gurur darbesini ondan yedim. Tarihle ilgili bir kompozisyon söz konusuydu, konuyu çok iyi hatırlamıyorum. Kendimden emin, on beş yirmi sayfa karalayıp takdim ettim. Kâğıtlar geri verildi, yine en iyi numarayı ben almıştım: yirmi üzerinden yedi. Yazdıklarımın dörtte üçü silinmiş, kenarına 'gevezelik, konu ile alakası yok, uyuyor musunuz' gibi iltifatlar döktürülmüştü. Dayak yemekten çok daha ağır bir hakaretti bu. Ama ilk yazı dersi idi. Anladım ki aklına geleni yazmak yazı yazmak değildir (*Bu Ülke,* s.25; *Jurnal II,* s.252). Gevezelikten nasıl kaçılacağını, konunun dışına nasıl çıkılmayacağını ondan öğrendim (*Jurnal II,* s.348).

Evet... başarılı bir öğrencidir ancak gözlerinin zayıflığı ilk darbesini cebir dersinde vurur. Tahtayı iyi görememesi yüzünden bu dersten ikmale kalır. Muayene edilir ve altı derece miyop olduğu anlaşılır. 1933'ün 23 Eylül'ünde ilk yazısını kaleme alır ve bu yazı yerel *Yenigün* gazetesinde F.Y. Yılmaz müstearı ile yayımlanır. Yazının başlığı ise "Geç kalmış bir musahabe"dir[26]. Tam liseden mezun olacağım derken lise eğitimi bir yıl uzar, meyustur Meriç. Son sınıfı okurken felsefe sınıfını seçer ancak hocalarına karşı haddi aşar. Bu yüzden okulu terk etmek zorunda kalır. Oysa mezun olabilseydi, Mülkiye'nin kapıları ardına kadar kendisine açık olacaktı.

Antakya Lisesi'ndeki öğrenimi bitmeye yakın kesilince İstanbul'a gelerek Pertevniyal Lisesi'nin on ikinci sınıfına kaydolur[27]. Felsefede hocası İhsan Kongar'dır. Tarihte Reşat Ekrem Koçu. Fransızcada ise Nurullah Ataç. Özellikle Ataç hakkındaki görüşleri çok olumsuzdur[28]. Halil Açıkgöz'ün naklettiğine göre hakkında şunları söyler:

> Ataç otantiktir, kendisidir. Ataç tam bir deliydi evladım. Kendisini tanırım. Babası Ata Bey, Hammer mütercimi. Galatasaray Lisesi'nde okutulmak üzere bir de *İktitaf* adlı okuma kitabı yazdı. Ataç'ı Galatasaray

26 Söz konusu yazı için bkz., F. Y. Yılmaz, "Geç Kalmış Bir Musahabe", Murat Yılmaz (Yay. Haz.), *Cemil Meriç*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006, s.57.

27 Görebildiğim kadarıyla, Cemil Meriç hakkında, en iyi makale Mollaer tarafından yazılmıştır. Tabii ki bu kanaat sadece bizi bağlar. Meriç'in İstanbul'a gelişiyle birlikte oluşmaya başlayan İstanbul algısı pek müspet değildir. Mollaer'den bizim de katıldığımız şu cümleleri okuyoruz: "Cemil Meriç'in İstanbul'u çoğu zaman, muhafazakârların tarihi sürekliliği duyduğu Aziz bir şehir değil, içinde yaşayanların kibri, yüzeyselliği ve taşra korkusu ile olsa olsa bir 'Kahpe Bizans'tır". Mollaer, "Sokratik Bir At Sineğinin Serencamı: Entelektüel, Türk Epistemik Cemaati ve Cemil Meriç'i Anlamak", s.95.

28 Ataç'ın delişmen eleştiriciliği dayak yemesine bile yol açmış. Ataç, Melih Cevdet'ten iki kez, Oktay Rifat'tan ise bir kez, şiirlerini beğenmediğini yazdığı gerekçesiyle dayak yemiş. Bkz. Meral Tolluoğlu, *Babam Nurullah Ataç*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1980, ss.161–162 ve Yalçın Küçük, *Aydın Üzerine Tezler–4*, İstanbul: Tekin Yayınları, 1990, s.533.

> Lisesi'ne verdiler, okuyamadı. Ataç haylaz çocuk. Ataç'ı İsviçre'ye gönderdiler, okusun, diye; orada da okuyamadı. Dört sene kaldı. Bu süre zarfında Fransızca öğrendi. Burada onu arkadaşları Fransızca hocası yaptılar. Fransızcayı gündelik neşriyatı takip edecek kadar biliyordu. Babasından da Osmanlıca öğrendi. 1936-1937'lerde yazıyordu, bir şöhret değildi. O yazılarıyla da hiçbir şöhret olamadı. Uydurca çıkınca şöhret oldu. İsmet Paşa 1938'lerde yanına baş tercüman olarak aldı. Ataç hiçbir şeye inanmaz. Kendisi iyi bir aileden geldiği halde adam olamadı. Üslubuyla kendisidir. Sevimli insandır, ciddiye alınmamak şartıyla sevimlidir. Cumhuriyet devrinin tipik bir kalem sahibi ve şahsiyetidir. Etrafındakilere bol bol iltifat dağıtırdı. Herkes onun için Ataç'ı methederdi. Cumhuriyet devrini temsil eden bir aydın tipidir.[29]

Nazım Hikmet ve Kerim Sadi[30] ile tanışır. Onlar için kendi imzasını kullanmadan iki kitap çevirir Türkçeye: Gaston Jeze'in maliye ile ilgili 400 sayfalık bir kitabı ile Stalin'in *Teori ve Pratik* adlı kitabı. Vaat edilen tercüme paralarını alamaz. Geçim sıkıntısı çekmektedir Meriç. Tekrar İskenderun'a döner ve bir müddet ilkokul öğretmenliği yapar. Bir imtihan sonucu İskenderun Tercüme Bürosu'na reis muavini olur. Beş altı ay civarında çalışır. Yıl 1938'dir artık. Hatay ana vatana katılma sürecine girmiştir. Fakat önce bağımsız bir Cumhuriyet olmaktadır.Türkiye'nin, sancaktaki idare amirlerinin Türk olması için Fransızlar nezdindeki girişimi sonucu, Fransızlar tarafından Aktepe'ye nahiye müdürü tayin edilir. Sadece yirmi iki gün süren bir memuriyet. İşine Hatay Valiliği'nden gelen bir telefonla son verilir. Reyhanlı'ya dönüp, Batı Ayrancı köyünde ilkokul öğretmenliğine başlar. Türk Hava Kurumu'nda sekreterlik, belediyede kâtiplik gibi geçici görevlerde de bulunur. 1939'da hükümeti devirmeye teşebbüs suçuyla iki aylık bir tutukluluk sürecinde yargılanır ve beraat eder. Muhakeme edildiği günleri şu sözleriyle anlatır Meriç:

> Mahkemede marksist olduğunu haykırdığı zaman tek işçinin elini sıkmış değildi. Sadece namuslu olmak, korktuğu için sustu dedirtmemek istiyordu. Zaten yaşanılmaz bir dünyada idi artık, cinsî buhran, ruhî buhran... en küçük bir pırıltı yoktu hayatında. Bir sığınaktı marksizm, bir kaçıştı, bir yaşama gerekçesiydi, belki de inanıyordu marksizme. Eziliyordu ve ezilenlerin yanındaydı... Kitaplardan tanımıştı sosyalizmi. Ne kadar anlamıştı, anlayabilir miydi? Sınıf kavgası yoktu Hatay'da,

29 Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, s.50–51.

30 Kerim Sadi, Meriç'e göre Türk sosyalizminin Plehanov'udur. Kerim Sadi'nin en önemli eseri olarak kabul edilen kitap için bkz., Kerim Sadi (Ahmet Cerrahoğlu), *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, (Mete Tunçay'ın Sunuşuyla), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994. İlk baskısı için bkz. Ahmet Cerrahoğlu, *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı*, İstanbul: May Yayınları, 1975.

> çünkü sınıf şuuru yoktu. Marksizm, gerçekten meçhule, yani rüyaya kaçıştı. İnsanları seviyordu. Ama sığındığı her kale insanlardan biraz daha uzaklaştırıyordu onu *(Bu Ülke,* s.34).

1940'da bir türlü fırsat bulamadığı yükseköğrenim görme imkânına kavuşur. Yabancı Diller Okulu'na burslu talebe alındığını, oraya girebileceğini öğrenmiştir. Okula müracaat eder, giriş sınavını kazanıp iki yıl okur, iki yıl da Fransa'ya staja gönderilecektir. Ancak savaş koşulları yüzünden iki yıllık öğreniminden sonra gönderilmeyi beklediği Fransa'daki staja gidemez. Mecburi hizmet yükümlülüğünü tamamlamak üzere Elazığ'a gönderilir. Fransızca öğretmenliği yapmaya başlar. Burada kendisinden 11 yaş büyük olan coğrafya öğretmeni Fevziye Menteşoğlu ile tanışır ve evlenir[31]. Yıl 1942'nin 19 Mart'ıdır. Özellikle gözleri görmez olduktan sonra, içine düştüğü bunalımı aşmasında, intihar düşüncesiyle geçen yılları atlatmasında çok emeği geçen karısına karşı olan duygularını şu cümlelerle ifade eder:

> Yıllardır kelimeleştirilmesi güç korkular içindeyim. Karımın her rahatsızlığı şuurumda korkunç düşünceler yaratıyor. Ondan önce ben ölmek istiyorum. Bu arzunun tahlilini yapamayacak kadar sersemim. Onsuz bir dünya düşünemiyorum. Gözüm ne çocuklarımı görüyor, ne herhangi bir gelecek tasavvur edebiliyorum. Gözlerimi kaybettikten sonra ideal bir mutluluk düşünemezdim. Ama hayatı yine de seviyordum. Zilletleri, korkuları, bitip tükenmeyen endişeleri ile. Diyebilirim ki bütün insanlık tek kişide toplanmıştı. Onu kaybedersem her şey bitecekti. Bu, sevgiden çok hastalıktı, ama ben bu hastalığın sürmesini istiyordum. Kaçak birtakım zevkler aradığım oluyordu, fakat sonunda beni hayata bağlayan gerçek ve yeri tutulmaz insan oydu. Annem gibi, ablam gibi bir şeydi o. Nasıl hayatıma böylesine girebilmişti, bilemiyorum (6.3.1983), (*Jurnal II*, s.343)... Ben heyecandım, 'spontanéité' idim, şiirdim, bohemdim. Karım, sakin bir yaz akşamı, fırtınasız bir liman... Karım mükemmel bir anneydi. Bayağı tarafı yoktu, temizdi, saftı, eski Roma'nın istikrarını, üstünlüğünü yapan feragatkâr, vazifeşinas kadınlardan biri. Kasırgadan kaçmak isteyen bir geminin güvenle sığınacağı bir liman... (*Bu Ülke*, s.39).

İlk yazıları tercüme tenkitleridir ve *Ayın Bibliyografyası* dergisinde yayınlanır. Gözlerindeki rahatsızlık nedeniyle askerlikten muaf tutulur. İlk kitabı Balzac'tan yaptığı *Altın Gözlü Kız*[32] tercümesidir. Tercümenin başına uzun

31 Meriç'in buluğ çağına girdikten sonra kadınlarla olan ilişkisi sorunlu bir ilişki olmuştur. Evlilik teklifleri bile reddedilen bir delikanlının kazara çaldığı bir kapının açılmasıyla başlamıştır. Bu yorum için bkz., Berrin Koyuncu Lorasdağı-Hilal Onur İnce, "Melankoli ve Entelektüellik: Alternatif Bir Cemil Meriç Okuması", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.63.

32 Cemil Meriç'e ait olan tercümeye ulaşamadık. Bizim elimizdeki tercüme başkası tarafından yapılmıştır. Honoré De Balzac, *Altın Gözlü Kız*, Çev. Vahdet Gültekin, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1971.

bir Balzac üzerine incelemesini yerleştirir. 1944'ten 47'ye kadar tercüme tenkitleriyle *Yurt ve Dünya*[33], *Yücel, Gün, Amaç* dergilerinde görülür. 1945'in 1 Nisan'ında oğlu Mahmut Ali Meriç dünyaya gelir. Elazığ'daki stajyer öğretmenliğinden istifa eder. Balzac'tan *Otuzundaki Kadın* ile Ferragus'tan *Onüçlerin Romanı*'nı çevirir ve yayınlar.

1946'da, yani Balzac'tan *Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti*'ni tercüme ettiği yıl iki sevinç birden yaşar. Karanlık günlerinin bir numaralı refakatçisi ve asistanı kızı Ümit Meriç hoca hanım dünyaya gelir. Ardından bu yılın sonlarına doğru sınavla İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne Fransızca okutmanı olur. 1947–53 arası yazım süreci bir ara duraklar gibi olur. 1948'de Victor Hugo'nun *Hernani* adlı piyesini tercüme etmek vazifesi Milli Eğitim Bakanlığı tarafından kendisine verilir. Bu tercümeyle çok uğraşır.

> *Hernani*'ye kaç yılımı gömdüm, kim farkına vardı?.. *Emil*'in önsözü ile en az bir ay uğraştığımı kime anlatabilirim?.. Ve sonra Hint, kusurlarıyla, darmadağınıklığı ile inişi çıkışı ile bir kıta (13.3.1964), (*Jurnal I*, s.315). Bütün kitapçıları dolaşır, toz toprak içinden ayıklar, kavun koklar gibi alır gelirdim. Her birinin bir fedakârlık hikâyesi var. Her biri bir keşifti. Bilmeden alıyordum. Hiçbirisini kimseden öğrenmedim bu kitapların. Herkesin kütüphanesinin temelinde var. Akat, Berke, İzzet, Ali, Fuad, Bülent, İlk mektepte 6 numara gözlük taktım. Ortada 10, İstanbul'da 12 oldu (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.408).

1951'de muafiyet imtihanına girecek Hukuk Fakültesi öğrencileri için, F.H.Saymen ve Mösyö Louat ile 43 sayfalık bir Fransızca *Yardımcı Metinler* kitapçığı hazırlar. Aynı yıl Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne doktora öğrencisi olarak kaydolur. İstanbul Işık Lisesi'ne Fransızca öğretmeni olur. Lisedeki öğretmenliği ile İstanbul Üniversitesi'ndeki okutmanlığı birlikte yürütmeye devam eder. 1954 İlkbahar aylarında bir dost ziyareti dönüşü aniden yere yığılır ve gözlerini kaybeder. Aynı yıl, yaz ayları boyunca İstanbul Cerrahpaşa Hastanesinde yatar, birkaç başarısız göz ameliyatı geçirir, bir gözünde retina tabakası çatlamıştır, diğerine katarakt sonucu perde inmiştir. Ameliyatlara yurt dışında devam edilmesinin uygun olacağı sonucuna varılır. 21 Ocak 1955'te, Denizyollarının Tarsus isimli vapuruyla, tek başına İstanbul'dan Marsilya'ya, oradan da trenle hayallerinin şehri Paris'e gider ama kördür artık, Paris'i göremez. Evet, Meriç kör bir adamdır artık. Kızı Ümit Meriç'in ifadesiyle o, "ama" bir insandır an-

33 *Yurt ve Dünya* dergisi hakkında hazırlanmış güzel bir çalışma için bkz. Abdürrahim Karadeniz, *Düşünce ve Edebiyatımızda Yurt ve Dünya Dergisi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

cak, âmâlığına ama diyen, âmâlığına aman vermeyen bir insandır artık[34]. Ancak bu mukavemet kısa süreli bocalamanın, intihar temayülünün ardından gelen bir "kendini külünden, yeniden yaratmanın" ardından gelir.

> Ben göremedim Paris'i… Paris evde yoktu… Ben rüyadayken gördüm Paris'i, gülümsedi ve kayboldu… Reyhaniye'nin çamurlu sokaklarını, kerpiç kulübelerini ve maymun azmanı insanlarını, kötü yazılmış naturalist bir romanın esneten teferruatını okur gibi, yıllar yılı seyreden gözlerim, Paris'te kapalıydılar (8.10.1963), (*Jurnal I,*s.256).

Hayatının sonuna kadar karanlığa mahkûmdur artık. Sık sık intiharı düşünür. En yakın destekçisi eşi Fevziye Hanım'dır. Fevziye Hanım, Fransızca ve eski yazı okuyabilmektedir. Kızı Ümit bir müddet sonra nöbeti devralır. Onlar okur, O dinler notlar aldırır. O söyler, onlar yazar. Zamanla bu gönüllü sekreterler ekibine İzzet Okuyan, Mehmet Akif Ak, Cevat Özkaya, Muhsin Demirel, Mehmet Tekin, Berke Vardar, Lamia Çataloğlu, Sadık Göksu, Ali Özgüven, Halil Açıkgöz, Server Tanilli de katılır. *Bir Dünyanın Eşiğinde* isimli eseri *Hint Edebiyatı* adı altında 1964'te yayınlanır. *Bir Dünyanın Eşiğinde* serlevhalı kitabının yazılış öyküsü ilginçtir ve bunu bir röportajında dile getirmiştir. *"Esasen ben bir dünya edebiyatı tarihi yazmak istiyordum. Hintle başladım. Hint'i sevdim ve dört sene Hintle meşgul oldum, sonra kısmen İran'ı da yazdım fakat tamamlayamadım. Ben bütün dünya edebiyatlarını yazacaktım. Dünya edebiyat tarihi olacaktı. İmkânlar müsaade etmedi"*[35]. Hint tepeden tırnağa insandır, heyecandır, histir. *Brahman, Vaişya, Şastriya, Şudra* ve *Parya*… Hint kast sisteminin merhaleleri. Tenasühe inanır Hint, herkes yerini bilecek, içtimai teşkilatlanmanın esasına aykırı hareket etmeyecektir. Buna riayet ettikçe, ruhu yücelecek ve bir sonraki hayatında kast atlayabilecektir.

> Hint'te kölelikten eser olmayışına çok şaşar Megasthenes, Hint'teki kastların en zavallısı Şudralar bile Yunanistan'daki kölelerden kat kat hür, kat kat bahtiyardırlar. Savaşçılar savaş olmadığı zamanlar, istedikleri gibi yaşarlar. Çiftçiler savaş zamanlarında bile, işleri güçleriyle uğraşabilirler (*Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.30).

Jurnal tutmaya da bu yılda başlar, mektuplarla zenginleşen *Jurnal*, aralıklarla 1983 yılı ortalarına kadar devam eder. *Jurnal*'de ismi çok sık geçen,

34 Ümit Meriç, "Karanlıktan Işık Eleyen Adam", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.12.

35 Muhsin Karabay, "Cemil Meriç", *Türk Edebiyatı*, sayı: 236, Haziran 1993, s.327'den naklen; Oğuzhan Karaburgu, "Cemil Meriç'in Dil ve Edebiyat Üzerine Düşünceleri", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.123.

Meriç'in hayatına giren beş kadından en derin izi bırakan, İngilizce öğretmeni Lamia Çataloğlu ile tanışır[36]. "Lamia Hanım, Meriç'in yaratıcılığını güçlendirecek olan biridir"[37]. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde, sosyoloji ve kültür tarihi dersleri vermeye başlar. Dersleri o kadar ilgiyle dinlenir ki, sadece sosyoloji bölümü öğrencileri değil, diğer fakülte talebeleri de dersleri dinlemeye gelirler. Düzensiz de olsa emekliliğine kadar bu dersleri vermeye devam eder. Derslerinde işlediği temel düşünce: her düşünceye ve her düşünene saygıdır.

> Cemiyetle beraber hakikatler de gelişir. Tek tehlike bunu kavramamak, kızıl şal görmüş İspanyol boğası gibi, her düşünceye ve her düşünene saldırmak: bu canım memleket bu yüzden bir cüzzamlılar ülkesidir. Ben herhangi bir tarikatın sözcüsü değilim. Yani ilan edecek hazır bir formülüm yok. Derslerimde de, konuşmalarımda da tekrarladığım ve darağacına kadar tekrarlayacağım tek hakikat: her düşünceye saygı (29.4.1964), (*Jurnal I,* s.357). Benim trajedim şu birkaç satırda: Sevebileceklerim dilsiz, dilimi konuşanlarla konuşacak lakırdım yok. Yani, dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla, yarımla *Büyük Doğu* kadrosundanım. Düşüncelerimle, inançlarımla *Yön*'e yakınım. Bu bir kopuş, bir parçalanış. Başka bir trajedi de şu: Yabancı dil bilenler Türkçe okumuyor, ben yabancı dil bilmeyenlere hitap edemiyorum, daha doğrusu yabancı dil bilmeyenler, kendi dillerini de bilmiyorlar... (19.11.1964), *Jurnal I,* s.362)

1967'de *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* basılır. İlginçtir ki, Hint Edebiyatı eseri yayınlandığında sağ damgasını yemiştir. Saint-Simon ile birlikte bu kez sol yaftası yapıştırılır boynuna[38]. Yazı çalışmaları yoğun olarak sürmektedir. Bir yandan dergilerde makale ve tenkitleri çıkarken bir yandan kitaplarının yeni baskıları yapılmaktadır. Nihayet 1974'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fransızca okutmanlığından emekli olur. Aynı yıl, *Bu Ülke* ve *Umrandan Uygarlığa* adlı eserleri de basılır. Türkiye Milli Kültür Vakfından "fikir dalında" ödül alır. Aynı yıldan itibaren *Türk Edebiyatı, Kubbealtı Akademi* dergilerinde ve *Orta Doğu* gazetesinde yazıları çıkmağa başlar. 1979'da Uriel Heyd'den *Ziya Gökalp Türk Milliyet-*

36 Lorasdağı ve İnce, özellikle Ümit Meriç tarafından, Cemil Meriç ile Lamia Hanım arasındaki duygusal ilişkinin görmezden gelindiğine, bunun da annesinin arkasında duran bir kızın tabii refleksine dayalı olduğunu ifade ediyorlar, bkz. "Melankoli ve Entelektüellik: Alternatif Bir Cemil Meriç Okuması", s.74.

37 Hakan Mertcan, "Bir Çileye Sürgün: Cemil Meriç ve Jurnal", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.207.

38 Beyazyüz- Göka, "Kronolojik Bir Biyografi Yerine Psikobiyografi["Kronoloji: Aptalların Tarihi..." Cemil Meriç], s.44.

çiliğinin Temelleri[39] isimli kitabı çevirir. 1981'de *Bir Facianın Hikâyesi* basılır. Thornton Wilder'in *Köprüden Düşenler* adlı kitabını Lamia Çataloğlu ile birlikte tercüme ederler. Ankara Yazarlar Birliği Derneği tarafından "yılın yazarı" seçilir. 1983 Maxime Rodinson'un *Batı'yı Büyüleyen İslâm* adlı eserini Türkçemize kazandırır. Aynı yılın 7 Mart günü 41 yıllık bir beraberlikten sonra eşini kaybeder. 1984'te *Işık Doğudan Gelir* adlı kitabı yayımlanır. 1984'ün Ağustos ayında bir beyin kanaması geçirir, sol tarafına felç iner. Cerrahpaşa Hastanesi'nde üç ay süren bir tedaviden sonra taburcu olur. 13 Haziran 1987 günü, kendisini yatağa mahkûm eden uzunca bir hastalıktan sonra, 71 yaşında hayata gözlerini yumar. Karacaahmet Mezarlığı'na, eşinin yanına defnedilir. Hasanali Yıldırım'ın sözleriyle: "Cumhuriyet devrinde fikri zeminini kaybeden Türk düşüncesindeki ahenk yoksunluğuna muhalif düşünür"[40] Cemil Meriç, artık yoktur!

His Dünyası

Zor ve problemli bir çocukluktan sonra, bir o kadar da sorunlu bir buluğ çağı geçirir Meriç. Yıllar sonra geriye baktığında, dürüst, samimi bir oto-psikolojik tahlil yapar:

> Ne yapabilirdi? Kadına susamıştı, şefkate susamıştı, hayata susamıştı. Yalnızdı. Ve polis takibindeydi. Ve hiçbir ümidi, ama hiçbir ümidi kalmamıştı. Unutmak istiyordu. Yaşadığını unutmak istiyordu. Kitaplarını elinden almışlardı, istikbalini elinden almışlardı, onu ölüme mahkûm etmişlerdi. Sökmen Süer, sana bu memlekette iş yok, diye bağırdı, aklın varsa intihar et (6.2.1963), (*Jurnal I,* s.91).

Kuşkusuz, hayatının en trajik hadisesi gözlerini kaybetmesidir. Gerçi Meriç, çocukluğundan itibaren zaten belli bir görme zorluğu yaşamaktadır. Gözlerindeki miyopinin seviyesi, yıllar içinde iyice artar. Bir dost ziyareti dönüşünde, merdivenlerden inerken sendeleyerek yuvarlanır. Ayağa kaldırıldığında ilk sözü: *"Hiçbir şey görmüyorum"* olur. Yıl 1954'tür ve Meriç henüz 38 yaşındadır. Kitapların dünyasında yaşayan herhangi bir fert için gözlerini kaybetmekle ipte sallandırılmak eşdeğerdir.

39 Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* (*Türk Milliyetçiliğinin Temelleri*), Çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınları, 1980. İlginçtir ki, bu eser sanki daha iyisiymiş gibi Kültür Bakanlığı tarafından ikinci kez tercüme ettirilir; Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çev. Kadir Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

40 Güney Çeğin, "Cemil Meriç'e Armağan", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.214.

> Kitap bir limandı benim için. Kitaplarda yaşadım. Ve kitaptaki insanları sokaktakilerden daha çok sevdim. Kitap benim has bahçemdi. Hayat yolculuğumun sınır taşları kitaplar. Bir kanat darbesiyle Olemp, bir kanat darbesiyle Himaleya, Ayrı bir dil konuşuyordum çağdaşlarımla. Gurbetteydim (14.10.1966), (*Jurnal II,* s.53).

Büyük bir yıkım yaşar Meriç. Çoğu kez intiharı düşünür. Hayatının sonuna kadar gömüldüğü karanlıkta kendisine ışık tutacak başta eşi ve çocukları, dostları yardımına koşacaklar, onlar okuyacak, o dinleyecektir artık. Buna rağmen körlüğü hiçbir zaman içine sindiremeyecektir. Yazdığı satırların içine serpiştirir isyanını:

> Ben alışamadım körlüğe. Bu kelime telaffuz edildikçe büyük bir kabahat işlemişim gibi yüzüm kızarıyor. Gözlerimi göstermek istemiyorum. Körler bütün devirlerin ve ülkelerin paryası. Kör müsün? Kör olasıca! Hay kör şeytan. Roman'ın bütün canavarlara bütün sürüngenlere açılan kapıları körlere kapalı. Neden? O halde ıstıraplarından bir roman bir şiir de yaratamayacak kör. Kimin hikâyesini anlatsın? (15.2.1963), (*Jurnal I,* s.108).

Düşünen, üreten, sürekli okuyan bir insan için kolay değildir kör olmak. Bir an gözlerimizi kapatıp birkaç saat hiç açmayarak yaşadığımızı farz edelim. Bu karanlık dünyaya bir ömür boyu nasıl katlanabileceğimizi tahayyül edelim. Meriç'in ıstırabını bir parça anlayabilmek belki kabildir ancak geri kalan 33 yılı kör bir adam olarak yaşamayı yine de tahayyül edemeyiz. Meriç'in isyanı kimi zaman Tanrı'yadır. İç dünyasının sabırla tahakküm edilmiş kaleleri bazen isyan güllelerine yenik düşer. O anlarından birinde hıçkırıklara gark olmuş bir adamın cümlelerini okuruz:

> Gözlerim açılmadan bahtiyar olmama imkân yok. Ne dostluğa, ne sevgiye... Tefekküre de inanmıyorum. Bazen ıstırap anında büyük şeyler düşündüğümü vehmediyorum. Allah'a varacaksın. Fakat neden zulmediyor bu kadar? Mutlak adalet ve sevgi olması lâzım. Niye alıyor gözümü? Bana acımıyorsa, memlekete acısın. Düşünme kabiliyeti, ihtiyacı vermiş (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.407).

Gözlerini yitirmek Meriç'in hayatında yaşadığı acıların cabası gibidir. İçinde bulunduğu münevver muhitinde yalnızdır ve his dünyasında... Çalışkandır, kılı kırk yararcasına titizdir. Çeyreği bile etmeyecekler el üstünde tutulup taltif edilirken, bir köşede bırakılmışlığı büyük bir yeis içinde yaşar. Sığınacak bir kuytusu bile yoktur.

> Yıllarca aç kaldım. Koca bir şehirde yapayalnız ve aç kalmak. Köpeklerin bisküvilerle beslendiği bir dünyada aç bir aydın, aç bin aydın, aç

> milyonlarca aydın. Ama beni açlıktan fazla isyana sürükleyen tek oluşumdu. Aç ve tek olmak. Gurbet ve açlık. Bu şehrin kaldırımlarında bir başka aç Cemil Meriç hiçbir zaman dolaşmamıştır, diye düşünürdüm. İmparatorluk okuma yazma bilen her tebaasına şahane caizeler dağıtmıştı. Ben düşünen, okuyan ve temsil ettiği, temsil ettiğini sandığı beşeri kıymetleri lekelememek için aç kalmaya, açlıktan kıvranmaya razı olan adam. Sonra bu açlık yalnız midenin değil, daha korkunç açlıklarla kol kola idi. Tenin açlığı gönlün açlığı. Yaşamadım. Çocukluğumu, gençliğimi, yaşamadım. Hep kafamın üzerinde yürüdü vücudum. Seni seviyorum sözünün bir yalan, bir teselli, bir alay olarak bile muhatabı olmamak. Muhatabı ve mütekellimi (27.3.1963), (*Jurnal I,* s.151).

Yokluğun sıkıntısını hayatının hemen her anında çekmiş, muzdarip, çilekeş bir aydındır Meriç. Kimi zaman maddi kıymetleri aşağılayan ironik misaller de verir:

> Deli İbrahim, Osmanoğulları'nın en akıllısı. İnci balıklara atılmak için yaratılmış olmasaydı, denizlerde ne işi vardı? (Bu Ülke, s.294; *Jurnal I,* s.230)

Yerini yadırgayan bir hali vardır çoğu kez. Mızmız bir adam da değildir aslında. Hayattan yediği silleler karşısında çoğu kez sendeler ama her defasında tutunacak bir dal bulur ve ayakta kalır. Zirvelerin hülyasını kuran biri için bunu hiçbir zaman bir muvaffakiyet saymaz. Müşteki cümlelerinde, kimi zaman teselli de eder kendisini. Hayatındaki ilk aşk durağı Lübnanlı bir fahişe olan Linda'dır. Son durak ise Lamia Hanım. Reşat Nuri'nin *Dudaktan Kalbe* isimli romanındaki Hüseyin Kenan'ın Lamia'sına olan vuslatsız aşkı karşısında, annesinin mezarı başında haykırdığı cümlelere[41] benzeyen şu serzenişleri, Lamia Hanım'a yazdığı bir mektuptan okuyoruz:

> Başka bir ülkede doğmalıydım, başka ülkede veya başka bir çağda, en iyisi hiç doğmamalıydım. Anlaşılmadım, anlaşılmadım, anlaşılmadım. Hayatım bir bozgunlar silsilesi. Hiçbir kavgam zaferle taçlanmadı. Ben ezelî bir mağlubum. Ama tarihi yaratan bu mağluplar, bir ülkeyi onlar ebedileştirir. Sen, tek mükâfatım benim (20.11.1966,), (*Jurnal II*, s.89).

Homo homini lupus ya da *insan insanın kurdudur*. Dost meclislerindeki riyakârlığa karşı da isyanı vardır Meriç'in. Rakı sofralarında memleket kurtaran Türk aydınının mecalsizliği, sadece açık denizlerin azgın dalgalarında bocalayan bir geminin sığınacak bir liman bulamayışı misali, yas-

41 "Ben hayatın bir mağlubuyum anne...", Reşat Nuri Güntekin, *Dudaktan Kalbe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ty., s.287.

lanacağı bir içtimai sınıfın olmayışıyla birlikte, bir parça da kendi içindeki vefasızlığıdır ona göre. Muavenete en çok ihtiyaç duyduğu günlerinde yanında bulamamıştır hiçbirini.

> Geçen akşam Berke'lerde ortaya bu konu atıldı. Neden Avrupa bizden ileri? Neden bizde adam yetişmiyor vs. İçimden alev gibi kelimeler yükseldi. Ve yanan bir kömürü çiğner gibi dişlerimi sıktım. Neden yetişsin? Yıldızları söndürmeye çalışan bir obskürantizm. Ateş böceklerine tahammülü yok bu gecenin. Ben elimde demir asa, ayaklarımda çarık Hint'i keşfe çıkarken hanginiz bir teşvik sadakası lütfettiniz aslanlarım? Aradığım kitapları elime geçmesin diye kütüphanelerden toplayıp evinize sakladınız. Aslan[42] yirmi kuruşluk kitaba yirmi lira istedi. Ve zavallı manüskirim aylardan beri arafta bir habennekanın[43] vereceği hükmü beklemektedir (27.2.1963), (*Jurnal I,* s.128).

Hint üzerine çalıştığı yıllarda, konunun hiçbir tecessüs yaratamadığını gördüğünde daha da bir hüzün kaplamıştır içini. Etiyle, kemiğiyle, ruhuyla kendisini Batı'ya teslim eden Türk aydınının bu lakayt tavrını içine sindiremez bir türlü. Türk aydınının gözünde tek medeniyet vardır: Greko-Romen medeniyeti. Gerisi adeta, insanlığın emekleme çağında çıkardığı agu sesleridir. Meriç içinden istihza etse de bu tavra, yine de kızar, veryansın eder.

> Ex Oriente Lux... Gemimiz Marsilya'da uzaklaşırken, kendi kendime tekrarlıyorum bu sözleri, istemeyerek: Işık Doğudan Gelir (*Işık Doğudan Gelir*, s.154). Vehbi Eralp[44]'in dudak büküşünü bir türlü unutamıyorum."Şimdi bırak bunu, ciddi şeylerden bahsedelim, hanımefendi nasıl?" Bu adamların karşısında konuşmak. Hele bu kadar bozuk bir ruh haleti içinde. Gerçekten bu kadar değersiz mi Hint? Salih Zeki, Berke, Fuat, Oktay, Şemsi, herkes, herkes ilgisiz. Oğlum bile basılsın da okuruz diyordu. Ne yapabilirim? (26.1.1963), (*Jurnal I*, s.148).

Üslubu ve Dil Sevgisi

> Düşüncenin doğabilmesi için evvelâ bir dile ihtiyaç var (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.139).

42 Emin olmamakla birlikte, Elif Kitabevi sahibi Aslan Kaynardağ olsa gerek.

43 "Ahmaklığı darb-ı mesel olmuş bir kimsedir, ahmak manasında kullanılır". Abdullah Yeğin, *Osmanlıca-Türkçe Yeni Lügat* (İslâmi-İlmi-Edebi-Felsefi), İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992, Hebenneka Maddesi, s.212.

44 Türk felsefesinin gözde simalarından biri olan Halil Vehbi Eralp'le yapılan bir söyleşi ve adı geçenin bibliyografyası için bkz. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Kitabevi, 1985, s.65–78.

Bir şeylere sahip olunmadıkça, bir şeyleri kaybetme korkusu içine düşülmez. Cemil Meriç, üslup sahibi bir yazardır. Bu yüzden Türk dili üzerindeki tasfiyecilik dalgasına karşı sert bir kaya gibi dimdik ayaktadır. "Dil düşünceyi taşıyan bir taşıt, içinde düşünceyi bulunduran bir kaptır. Düşünmenin gerçek temeli, soyutlama, temsil, zihnin işlemleri yapabilme ve sembolleri kurabilme gibi yeteneklerdir"[45].

> Muzlim hayatımın biricik şerefi, biricik zevki, biricik manası Türkçenin müdafaasıdır (12.11.1970), (*Jurnal II*, s.173).

30'lu yıllardaki dil inkılâbı furyası karşısında aleni muhalefetini üslubuna yansıtır. Mazisi, kökü olmayan kelimelerin yerlerine ikame edildikleri, Türkçeye mal olmuş tüm kelimeleri ısrarla yazar ve telaffuz eder. Uydurmacılık hareketine karşı o kadar sert, o kadar acımasızdır ki, bu yeni hareketi argonun bile aşağısında tasvir eder:

> Argo, kanundan kaçanların dili. Uydurma dil, tarihten kaçanların... Argo, korkunun ördüğü duvar; uydurma dil şuursuzluğun. Biri günahları gizleyen peçe, öteki irfanı boğan kement. Argo, yaralı bir vicdanın sesi; uydurma dil, hafızasını kaybeden bir neslin. Argo, her ülkenin; uydurma dil, ülkesizlerin (*Bu Ülke*, s.84).

Bir milletin hüviyetini yok etmenin ilk hamlesi, o milletin dilinin yozlaştırılmasından geçer. Meriç, Türk dilinin başına gelen felaketlerin en büyüğü olarak tasvir ettiği, binlerce yıllık mazinin müktesebatını bir safra gibi atan harf inkılâbı karşısında veryansın eder. Üstelik feryadının en manalı tarafı, tarihinde hiçbir zaman müstemleke olmamış bir memlekette, bu işin bizzat kendi münevveri eliyle yapılmış olmasıdır.

> Altı yüz senenin ötesine atlamak, yani milli tarihte altı yüz senelik bir parantez, bir uçurum. Dil-Tarih Kurumu şefin bu emrini sadakatle başarmaya çalıştı. Tarih gömülmez. Binalarıyla, sokaklarıyla, müzeleriyle, mezarlarıyla yok edilmesi imkânsız bir şahittir. Sıra dile geldi. Yeni harfler zaten geleneğin, irfan geleneğinin sırtına indirilen bir baltaydı. Selanikliler, Rusya'dan gelen Türkler ve şeften iltifat görmeye koşan kızanlar dili tahrip için cansiperane bir gayret harcadılar. Mustafa Kemal işin maskaralığa vardığını anladı, ama iş işten geçmişti (30.1.1964), (*Jurnal I,* s.301).

Asrileşme bayrağını tefekkür kulelerine çeken zevata karşı, adeta *"bari yüzünü döndüğün Batı'nın allamesi gibi hareket et"* der. Eskiyi tasfiye edip, yeniyi kurmanın belki maddi âlemde mümkün olabilirliğinden bahisle, bir

45 Celalettin Divlekçi, "Dil-Düşünce İlişkisi Bağlamında Cemil Meriç'in Dil Hassasiyeti", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.129.

milletin maşeri hafızasının ete, kemiğe bürünmüş hali olan dil üzerinde yapılan müdahaleler karşısında isyankâr kaleminden şu satırlar dökülür:

> Kamus, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanıyla, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamusa uzanan el namusa uzanmıştır. Her mukaddesi yıkan Fransız İhtilali, tek mukaddese saygı göstermiş: kamusa. Eski sözlüğe kızıl bir külah geçirdiğini söyleyen Hugo, tek kelime uydurmamış; sembolizm'in üç silâhşoru de öyle. Ama kullandıkları her kelime yeni. Heyhat! Batı'da cinnet bile terbiyeli (*Bu Ülke*, s.86).

Meriç nazarında, Türk matbuat âleminin şahlanış tarihinin zirvesi İkinci Meşrutiyet dönemidir. O yıllardaki kıraathaneler, ismiyle mündemiç mekânlardır. Okur-yazar mevcudu azdır ancak biri okur, otuzu dinler. Gazeteler, mecmualar, sadece kendi işlerini yaparlar. Her biri birer mekteptir. Tek geçim kapıları vardır: kariler. Hür tefekkürün ilk kıvılcımları çakmaya başlamıştır dergilerde. Ancak bir müddet sonra yegâne velinimetini kaybederler.

> Sonra meşhur facia: harf ve dil devrimi. Hadi her şeye yeni baştan soyun! Birikim yok. Bu beyin ameliyatları ölümle neticelenmezse, ne zaman, hangi bahtiyar şartlar içinde yeniden öğrenmeye başlayabileceğiz? (21.10.1980), (*Jurnal II,* s.248). Dergiler, İkinci Meşrutiyet'te bir hitabet kürsüsüydü, hitabet kürsüsü veya bayrak. Altın çağları yeni harflerin kabulü ile sona erdi. Eski okuyucularını kaybettiler, yeni okuyucu nesilleri yetişinceye kadar devletten yardım beklemek zorunda kaldılar. Cumhuriyet intelijansiyasının en acil vazifesi, maziyi tasfiye ve hâli takviyeydi. Takrir-i Sükûn Kanunundan 1940'lara kadar, dergilerimiz, hiçbir "aşırı" düşünceye, daha doğrusu düşünceye yer vermezler (*Bu Ülke,* s.101).

Takrir-i Sükûn[46] sonrası dönemde sindirilen muhalefet karşısında, artık iyiden iyiye tek yönlü propagandanın icra edildiği ülkedeki kültür siya-

46 Takrir-i Sükûn Kanununun çıkarılması öncesinde, Doğu'daki isyan karşısında, önlemlerin sertleştirilmesi görüşünde olan CHF içindeki şiddet yanlısı grup, fırka grubunda bir genel görüşme açtı. Henüz Fethi Bey hükümetinin beş gün önce aldığı güvenoyu ertesinde yapılan genel görüşme sonucunda, 2 Mart 1925'te 60 oya karşın 94 oyla Fethi Bey'e güvensizlik belirtildi. Yeni hükümet İsmet Paşa tarafından kuruldu. Tevfik Çavdar, "Cumhuriyetin Başlangıcında Filizlenen Demokrasi ve 'Takrir-i Sükûn' Yasası", *Birikim*, sayı: 4, Ağustos 1989, s.39; Türkiye Cumhuriyeti'nde tek partili yıllara gidişi önceleyen Takrir-i Sükûn dönemine ilişkin olarak, hala en faydalı eserlerden biri, belki de birincisi olan şu kitaba bkz.; Mete Tunçay, *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923–1931)*, İstanbul: Cem Yayınevi, 1992, s.127–183; TCF'nin kapatılmasıyla birlikte başlayan bu dönem hakkında farklı bakış açılarının ürünü olan çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan en önemli ikisi şunlardır; Erik Jan Zürcher, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991; Nevin Yurdsever Ateş, *Türkiye Cumhuriyetinin Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994.

setinin mimarları, yepyeni bir umde ittihaz ettiler: Halkçılık. Reayadan yurttaşa doğru tekâmül edecek bir halk. Halka doğru gitmenin biricik enstrümanı olarak halkın anlayacağı bir dil şiar edinilecekti. Makyavelizm hükmünü icra etti. Gayeyi ihdas için vasıta, ehemmiyetini yitirdi. Hedef: Asrileşmek, medenileşmekti. Vasıta ise vulgarizasyon. Meriç bu noktadaki tenakuzu şu cümlelerle ifade ediyor:

> Türkçenin bedbahtlığı, tabii tekâmülünü yaparken, birdenbire zıplamaya zorlanmasından olmuştur. Nesiller arasındaki köprüler uçurulmuş ve hafızadan mahrum bir nesil türetilmiştir. Hafızadan, yani kültürden (...) "Halkın tuttuğu Türkçe" ne demek? Hangi halk? Türkiye'nin kuzeyi, güneyi, doğusu ile batısı aynı vokabüleri kullanmaz. Bütün memleketler böyledir. Nereyi ölçü alacağız... Sonra, "bugünkü nesil". Bugünkü nesil, ağabeylerinin hafızası zorla iğdiş edilen ikinci nesildir. Devlet kanalı ile nereden çıktığı bilinmeyen, eğri büğrü kelimeler onların genç beyinlerine zorla sokulmuş. Halk Partisi, uydurcacılığı devrimcilik olarak göstermiş. Dil Kurumu elindeki kaynakları bu uğurda seferber etmiş. Zavallı aydınlar neye uğradıklarını, ne yapacaklarını şaşırmışlar. Dil Kurumu, kurulduğu günden bugüne, hangi selahiyettar ilim ve sanat adamını etrafında toplamış? İlim zaten yok... "Halkın tutması" neyle belli olacak? Mesela, yeni harflerden önce, ilk mektep tahsili yapan her İstanbullu Refik Halit'i, Reşat Nuri'yi, Halide Edip'i rahat okuyabiliyordu. O halde halk kim? Halk, ilk tahsil gören İstanbulluydu o devirde. İlk tahsil yaygın bir hal aldıktan sonra, adeta üniform hale geldikten sonra, ilk tahsil -yapan herkes "halk" olacaktı ve tabiatıyla Refik Halit'i, Reşat Nuri'yi, Ahmet Mithat'ı anlayacaktı... (14.1.1963), (*Jurnal I,* s.70–71).

Türk dilinin modernleştirilmesi arılaştırılması hususunda uydurcacılığın bayraktarlığını yapanlara karşı sert ifadelerle hücuma geçen Meriç'in, incitmekten kaçınmayan, bir anlamda edebi sövgülerle (!) süslediği cümleleri okunduğunda, asabi ruhuna eşlik eden diş gıcırtılarını duyar gibi oluyoruz. Ataç bahsinde aldığı notlarındaki şu cümleler, ismi geçenlerin, yakınında bulundukları takdirde, neredeyse gırtlaklarına sarılacağı hissini veriyor.

> Türkiye, bütün kütüphaneleri yakılan, bütün mazisi, bütün tarihi imha edilen bu bedbaht ülke, bu panayır soytarısından daha münasip bir mezarcı bulamazdı. İliksiz, usaresiz, ruhsuz bir edebiyat. Melih Cevdet ve benzerleri, Ataç gübreliğinde yetişen son mantarlar. Anadolu, başındaki oturağı tekmeleyip bu süprüntüleri temizlemedikçe, namuslu fikir adamlarının sığınacağı iki yer var: ölüm ve cinnet (4.12.1967), (*Jurnal II,* s.160).

Türk romanının Batı romanı karşısındaki geriliği bahsi açıldığı zaman Meriç, müştekilerin işin künhüne vakıf olmadıklarında ısrar ediyor. Batı edebiyatının klasikleri tercüme edilirken çok büyük bir hata yapılmıştır ona göre. Önce Türkçe geçmişiyle ve bugünüyle yok farzedilmiş, yeniden kurulmaya çalışılmıştır[47]. Sonra köksüz, musikisiz bir uydurma dil kampanyası başlatılmış, gözde zekâlarımız bu abesle iştigal ede gelmişlerdir *(27.3.1982), (Jurnal II,* s.325).Oysa Meriç'e göre;

> Roman, gelişen içtimaî bir sınıfın emellerini dile getirir, Bizde ne böyle bir sınıf var, ne ortak bir dünya görüşü. Beylik yalanlar bir yana, telkin veya tebliğ edeceğimiz ortak bir düşünce, ortak bir inanç veya ideal var mı? 1928'de alfabeye başlayan bir millet 1936'da nasıl kendisini ifade edecek (*Kırk Ambar*, s.325). Aşk manasını kaybetti. Roman neyi anlatacak? Eski zaman romanının konusunu yapan nice buhranlar da yumuşadı Tanrı'ya inanmayan bir dünyanın çocukları için aşk, herhangi bir jest. Romanın buhranı buradan geliyor (*Kırk Ambar,* s.149). Belli bir çevrede maddî ve manevî vasıfları kesin olarak sınırlanmış; kucağında yaşadığı çevreye iştihalarının, emellerinin veya tutkularının etkisiyle tepki gösteren yahut da amacına ulaşmak için bu çevreden faydalanmaya kalkışan kişiler olacak ki roman doğabilsin (*Kırk Ambar,* s.249).

Sadece edebiyata değil, devlet idaresine de sirayet eden uydurcacılığın boyutları inanılmazdı[48]. Mebuslar önce saylav oldular tutmadı, sonra milletvekili. Ataç tilciklerinin eşliğinde Moğolcadan taylar devşirildi. Teşkilat-ı esasiye, anayasa; şurayı devlet, danıştay; mahkeme-i temyiz, yargıtay; meclis, kamutay yapıldı *(Mağaradakiler,* s.259). Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle birlikte eski lisana geri dönüldü. Ancak bu hamle, 27 Mayıs'ın gerekçelerinden biri olan irticaya verilen tavizin delillerinden biri sayıldı. Mürteci ya da kelimenin kendisi kadar itici bir tercümesiyle: gerici. Meriç bu mefhum keşmekeşine sert bir darbe daha vurur:

> Ne güzel tarif: "Gerici, bir toplumun gelişmesini sağlayacak hiçbir yeniliği istemeyen, her yönüyle eskiyi özleyen ve eski düzeni getirmeğe çalışan (kimse)" (*Meydan-Larousse*). Tarifin tek kusuru bu ucubenin hangi çağda, hangi ülkede yaşadığını söylememesi. Murdar bir hal'den muhteşem bir maziye kanatlanmak gericilikse, her namuslu insan gericidir.

47 Oysa Şemsettin Sami, Ahmet Mithat Efendi, Nabizade Nazım, Recaizade Mahmut Ekrem, Namık Kemal, Filibeli Ahmet Hilmi, Mizancı Mehmed Murad'larla başlayan bir roman geleneğimiz oluşmaya başlamıştı. Robert P. Finn, *Türk Romanı (İlk Dönem 1872–1900)*, Çev. Tomris Uyar, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984, s.17–122.

48 Bu hususlar hakkında kısa ve öz olarak iyi bir anlatım için şu eser büyük bir önemi haizdir; Uriel Heid, *Türkiye'de Dil Devrimi*, Çev. Nejlet Öztürk, İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2001.

> IV. Murat'a, Süleyman devrine dön! diye haykıran Koçi Bey'den Reşit Paşa'ya kadar Osmanlı Devleti'nin bütün ıslahatçıları gerici. Dante, yaşadığı çağdan iğrenir. Balzac eserini iki ezelî hakikatin ışığında yazar: kilise ve krallık. Dostoyevski maziye âşık. Dante gerici, Balzac gerici, Dostoyevski gerici! (*Bu Ülke*, s.80).

Türk dilinin Arapça ve Farsçanın esaretinden kurtarılması hareketi. Ya da *"lisanımızdaki ecnebi kelimeleri ihraç edeceğiz"*. Şüphesiz bu siyasetin tek bir gayesi var: Bir kültür iklimini terk, medeni milletlerin kültür iklimine iltica. Oysa bir lisan kelime tasfiyesiyle değil, varolanı muhafaza, olmayanı kendi tabiatı içinde istihsal etme, ya da iktibas etmek suretiyle gelişir, inkişaf eder[49]. Bu noktada Meriç, Cezmi Ertuğrul'dan bir iktibasla meseleyi özetler:

> Diller birlik ve saflıklarını kaybederek gelişir. İnsan zekâsı yeni fetihler yaptıkça dil de yeni mefhumlarla zenginleşir. Yaşayan ve ilerleyen bir milletin dili, olduğu yerde kalmaz. Yabancı kaynaklardan aktarılan kelimeler, o dilin öz malı olur, anlamazlar bir daha. Biz onları çıkardık sanırız, ama bir de bakarız ki kısa bir zaman sonra hep birden geri dönmüşler. Diller de toplumlara benzer; kendilerinde olmayanı temas ettikleri medeniyetlerden alırlar... Kelime iktibasları dili geliştirir, zedelemez... Norman istilasıyla İngilizceye çok geniş ölçüde Fransızca sözler girmiş, dil değişmiş mi? Hayır. Kelime hazinesinin büyük bir kısmı Roman kaynaklı, ama İngilizce bir Cermen dilidir. Almanca, İngilizce, Fransızca, Latinceden yalnız kelime almakla kalmamış, bir sürü de kural almıştır... İngilizcedeki mefhumlardan yüzde seksenden fazlasının biri Sakson, öteki Latin menşeli iki ayrı karşılığı var. Tıpkı bizim gibi. Kelimeler dilin hammaddesi. Dili yapan nahiv. Ana kuralları ayakta durdukça, o dile dünyanın bütün kelimeleri girse, bağımsızlığı tehlikeye düşmez. Dildeki keşmekeş yabancı kelimelerin çokluğundan gelmiyor, anarşi kafamızda (*Mağaradakiler,* s.264).

Meriç, dil üzerinde yapılan tahribat karşısındaki suskunluğun en büyük sebebinin harplerde meydana gelen münevver kırımının olduğu fikrindedir. Bin bir zorlukla, memleketteki pek az mektepten yetişen, İkinci Meşrutiyet'in hürriyet havasında pişen, mahdut miktardaki münevver, harplerde harcanmıştır. Geri kalanlar ise yapılanlar karşısında ya susmuş, ya da alkış tutmuşlardır. Oysa dilde inkılâp yapılamaz, bu tam anlamıyla bir

49 Kısmen 1980 sonrasında bu anlayış yerleştirilmeye çalışıldı. Buna göre dil canlı bir varlıktır. Dilin gelişimine dışarıdan müdahalede bulunulamaz. Dil planlaması ve özleştirme adı altında kelime tasfiyeciliği yapılamaz. XIX. yüzyıl dilbilim anlayışı da bunu öngörmektedir. Kâmile İmer, *Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.160.

çılgınlıktır. Cemiyet geliştikçe dil de gelişir. Osmanlıca diye isimlendirilen dil, Anadolu'da mukim, İslâmiyet'i benimsemiş, halis Türkçedir. Türk dili ailesinin batı kolu *(Mağaradakiler*, s.267). İşin garibi;

> Arap harflerini müdafaaya yeltenen bir tek hoca çıkar: Yahudi Avram Galanti[50]. Harf devrimi, kütüphaneleri tuğla yığınına çevirir, irfanımızı düne bağlayan köprüler uçurulmuştur. Müstağripler, zaferin sarhoşluğuyla bedahetlere meydan okurlar. Hiçbir ülkenin eşine rastlamadığı bir vandalizme inkılâp adı verilir: Dil inkılâbı. Bu aşırı tasfiyecilik çıkmaza saplanınca sahneye yeni bir nazariye çıkarılır: Güneş Dil Teorisi[51]. Bu dâhiyane buluş intelijansiyanın namusunu kurtarır. Türkçe bütün dillerin anası olduğuna göre özleştirmeğe ne lüzum var. Ama bir kere ok yaydan fırlamıştır. İntelijansiya ebedî şefin ölümünden sonra büsbütün gemi azıya alır. Dil devrimi politikanın emrindedir artık. Ona dil uzatmak, devlete karşı koymaktır. Aydının tek hürriyeti vardır: dili tahrip. Mektepler nesillerin hafızasını nesebi gayr-ı sahih "tilcik'lerle doldurur. Güdümlü basın bu yıkıcılığa alkış tutar (*Mağaradakiler*, s.266).

Geri kalmışlıkla alfabe arasında kurulan doğru orantı karşısında Meriç'in söyleyecekleri vardır. Ruslar, Çinliler alfabelerini değiştirmediler. Yunanlılar ve Japonlar da. Dünyanın dört bir yanından Filistin topraklarına gelip, 1948'de İsrail devletini kuran Yahudilerin kullandıkları alfabe de İbrani alfabesidir. Oysa geldikleri ülkelerin bilimde, sanatta, ticarette kalburüstü insanlarıydılar. Meriç'e göre bu fikriyatın kaynağı dışarıdadır. Niyet ne kadar iyi olursa olsun, netice tam bir yıkım olmuştur.

50 Avram Galanti, harf inkılâbına şu iki temel gerekçeyle karşı çıkıyordu: "1- Hars ve medeniyet sahibi olan bir millet, mazisini unutmağı arzu etmez ise, bir müessesemi ictimâiyye olan lisanının yazısını değiştiremez... Türkler eski bir harsa ve medeniyeti malik olduklarından, eslafın, müteaddid asırlarda yazdıkları âsârın yazısını terk edemezler! 2- Türkçe müteaddid asırlardan beri Arapça ve Acemce ile yoğrulmuş ve bütün fikrî mahsulleri de bu iki lisân ile meşbu'dur. Lâtin harfli Türkçe ile -kelime yapmaya yarayan dokuz harfin lisânımızdan ihracıyla- lisânımız ilerleyemeyeceğinden terakkimizi te'min edecek olan Arapça yazının ibkası zaruridir"; Avram Galanti, *Arabî Harfler Terakkimize Mani Değildir*, Latinize Eden: Fethi Kale, İstanbul: Bedir Yayınları, 1996, s.56.

51 Dilde devrim şiarı ile dilin perişan edildiği yönündeki serzenişin tarihi ta o şaşalı günlere kadar gider. Bütün Türk lehçelerini bilenlerin yakındıkları şey aynıdır: Sadece Dil Kurumunun lehçesini anlamıyoruz. Güneş dil teorisinin isim babası olan Atatürk, bu fikriyatı Viyanalı bir doktor olan Kvirgiç tarafından Fransızca yazılan bir çalışmadan almıştır. Viyanalıya göre ilk düşünce güneşle alakalıydı. Dillerin doğuşu da güneşe bağlanmalıydı. Falih Rıfkı Atay, *Çankaya*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık A.Ş. Basımevi, 1969, s.479; Zaman içinde teorinin nasıl alaya alındığına ilişkin olarak bazı eserlerden derlenerek ortaya konmuş şu kısa ancak ilginç yazıya bakılabilir; Resimli Gayrıresmi Tarih, "Türk Dehasının Ürünü Muhteşem Bir Teori!", *Birikim*, sayı: 2, Haziran 1989, s.56–61.

> Harflerimizi değiştirmemizi ilk defa teklif eden İslâm düşmanı Volney'dir. Münif Paşa'nın[52] hocasıdır. Dil davası yoktur, intelijansiyanın yabancılaşması, başkalaşması, düşmanlaşması vardır. Türkiye'de halk kendi kitaplarını, aydın Batı'nın kitaplarını okur. Halkın anlayacağı bir dil konuşmaktan elbette ki utanacaklardı. Sonra Kuran'daki kelimelere tahammül edemediler. Münevvere kelimelerde bile tahammül edemediler. Hakikatte dil davası yok, Türk insanının hafızasından iğdiş edilmesi var (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.295).

Meriç sıkça, *"madem alfabeyi değiştirdiniz, bari Türk tefekkürünün zirvelerinin eserlerini latinize edin"* der. Ancak bu çağrının yankısı bambaşka bir biçimde yansır. Türk dilinin zirve kalemleri sadeleştirme adı altında berbat bir üslup ve ahenkle yeniden okuyucuya sunulur[53]. Bu vesileyle, yapılan bir sadeleştirmeyi, bir yığın yanlışlarıyla birlikte örnekler vererek tenkit eder ve cümlelerini şöyle bağlar:

> Namık Kemal tercüme edilemez! Cevdet Paşa tercüme edilemez; Belagattaki iktidarını dosta düşmana kabul ettiren bir nesir üstadını musikisiz, donuk, köksüz bir ifadeyle konuşturmak ne büyük hadnâşinaslık. Hele Paşa'yı zaman zaman Ataç tilcikleri ile miyavlatmak, utanmazlığın ta kendisi. (*Umrandan Uygarlığa*, s.323–324).

Cemil Meriç'in eleştiri oklarını fırlattığı bir başka saha ise Batı dillerinden Türkçemize tercüme edilen eserlerin aslına karşı gösterilen sadakattir[54]. Üslup ve belagat bir tarafa eserin müellifine yazmadığı şeyleri yazdırmak gibi garabetlerin sergilendiği tenkitlerinde, eserin aslına ait bir paragrafı bir tarafa, tercümeyi diğer tarafa koyar. Bilhassa mükemmel Fransızcasının, bir o kadar kuvvetli Türkçesinin eşliğinde aslına en sadık ve ahenkli tercümeyi yapar. Netice okuyucunun kanını donduracak kadar ürkütü-

52 Münif Paşa ve Mecmua-i Fünun hakkında daha geniş bilgi için bkz. İsmail Doğan, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma)*, İstanbul: İz Yayınları, 1991, s.43–182.

53 Maalesef bu furya hala sürüyor. Okuduğumuzda bir gariplik olduğunu sezdiğimiz, Ahmet İhsan Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, isimli kitabın da aynı işgüzarlığa kurban gittiğini, titiz araştırmacı Ali Birinci'den öğrendik. Ali Birinci, *Tarih Uğrunda (Matbuat Âleminde Birkaç Adım)*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001, s.9–38.

54 Aynı hassasiyeti kimilerine göre uçuk, bize göre ise hakikatlerini ayıklamak koşuluyla dikkate değer araştırmacı Yalçın Küçük'te de görmekteyiz. Yazar, Thomas More'un Ütopya'sının çevirisi için, yapıtın çevirenleri olarak zikredilenler tarafından çevrilmeyecek kadar bozuk bir çeviri olduğunu örneklerle ispatlıyor. Yalçın Küçük, *Bilim ve Edebiyat*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2004, s.615–629; Milan Kundera, *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, Çev. Fatih Özgüven, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989, isimli kitabın çeviri eleştirisi için bkz. Yalçın Küçük, *Estetik Hesaplaşma*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1987, s.81–132.

cüdür. Evet, çoğu yerde müellifi değil, mütercimi okumuşuzdur. Sözlerini çoğu kez aşağıdaki misalde görüldüğü gibi iğneli bir tarzda nihayete erdirir.

> Tekâmül seyrini takip eder, kelimeler sabit ve aydınlık birer mefhum haline gelir, başka bir deyişle lafızlar dolarken alfabe devrimi, arkasından dil devrimi, düşüncenin yeni fetihlere kanatlanmasını önler. Hafızasını kaybeden nesiller yeni bir dil öğrenmek zorundadırlar. Anlamak, fikri bir ihtiyaç olmaktan çıkar söylememek için konuşulur. Kitaplar, sesli bir sükûtun abidesidirler. Doğu'dan kopmuştuk. Batı'yı tanımıyorduk. Medeniyet bir hamlede fethedilemez. Tercümeler, yabancı bir dünyanın döküntülerini aktarmıştı (*Mağaradakiler*, s.238). Ararat Yayınevi'nin *Mülkiyet Nedir*?'i dilimize kazandırmak istemesi alkışlanmaya lâyık bir davranış. Ne yazık ki bize sunulan tercüme bir garabetler sergisi. Zavallı Proudhon uğrayabileceği felaketlerin en korkuncuna uğramış. Yayınevinin kendisine saygısı varsa bu paçavrayı piyasadan toplatmalıdır (*Umrandan Uygarlığa*, s.326)[55].

Tercüme hataları sadece bu tip eserlerde mevcut değildir. Kutsal metinlerin Türkçeye yapılan tercümeleri de vahim hatalarla doludur. Meriç, ağaca dalıp, ormanı göremeyen dar uzmanlaşmanı rahle-i tedrisinden asla geçmemiştir. Engin tecessüsünü izlerken bile baş döndürür. Kutsal kaynaklara ilişkin vukufiyeti özellikle *Işık Doğudan Gelir* başlıklı kitabından takip edilebilir[56]. Şu kritik ve tercümeden kaynaklandığı için birçok önemli eserde de aynen iktibas edilen ifadeyi, doğrusunu yazarak düzeltir Meriç.

> Kitab-ı Mukaddes'teki bir başka tercüme hatası da Matta İncil'inde: "Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Allah'ın melekûtuna girmesinden daha kolaydır. Mütercim, Yunanca kamelos (deve) ile kamilos (halat) kelimelerini karıştırmış. Yani iğnenin deliğinden geçecek deve değil, halat! (*Umrandan Uygarlığa,* s.338–339).

Diğer bir tercüme tenkidinde ise, şair Cemal Süreya tarafından Bouthoul'dan tercüme edilen ve 1971'de Varlık Yayınevi tarafından neşredilen *Toplumbilimin Tarihi* isimli eserdeki tercüme hatalarını bir bir sıralar. Yayınevinin söz konusu eserin dilimize şair Cemal Süreya tarafından çevrildiğini belirtip, "Bu da değerini arttıran ayrı bir özelliktir." şeklindeki notuyla istihza edercesine şöyle yazar Meriç:

55 Maalesef Meriç'in bu çağrısı yankısını bulmamıştır. Söz konusu çeviri yakın bir tarihte bir başka yayınevi tarafından aynen yayınlanmıştır, bkz., Pierre Joseph Proudhon, *Mülkiyet Nedir?*, Çev. Vedat Gülşen Üretürk, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları,1998.

56 Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İstanbul: Pınar Yayınları, 1984, s.82–156.

> Birden Baudelaire'i hatırladım. Şair, şair için ne demiş: "dev kanatları yürümesine engel oluyor". Fıkra malum: şairliğe heveslenen bir şemsiye imalatçısı yazdıklarını Molière'e yollamış. Üstadın cevabı şu: "Siz şemsiye yapın, hep şemsiye yapın, yalnız şemsiye yapın". Biz de sayın şaire: Siz şiir yazın, hep şiir yazın, yalnız şiir yazın diyeceğiz (*Umrandan Uygarlığa*, s.330).

Cemil Meriç'in kaygısının ana ekseni Divlekçi'nin ifadelerindeki endişeden kaynaklanıyor gibi gözüküyor. Ne diyor Divlekçi: "Duygu ve ruh dünyamız, kendisine sunulan imkânlar çerçevesinde kendisini dışa vuracaktır. Şüphesiz bu imkânların en başında ise dil ve edebiyat gelmektedir. Ferdin ruh dünyası, dil bakımından kendisini dışa vuracak iyi bir kanal bulamadığı durumlarda ise, imkânlarla mütenasip olarak daralma, sıkışma riskiyle karşı karşıya kalacaktır. Daralmış bir gönül dünyasıyla hayata müdahil olan fertlerin, hemcinsleriyle iletişim çatışması yaşaması ise kaçınılmaz gibidir"[57].

Tefekkür Dünyası

Çocuk denilebilecek bir çağda öğrenmeye başladığı, hayatının sonuna kadar mükemmel düzeyde okuduğu, yazdığı, konuştuğu Fransızca, ona garp dünyasını aracısız tanıma imkânı vermiştir. "Cemil Meriç insanlığın ürettiği bütün klasiklere Batı veya Doğu demeden sahip çıkar, sathileşmeye ve kutuplaşmaya prim vermez"[58]. Meriç belli bir ideolojiye hapsedilemeyecek kadar şümullü bir düşünürdür. Yine de özellikle son kitabı *Kültürden İrfana* ile biraz daha muhafazakâr ideolojiye yaklaşmış, neredeyse muhafazakârlıkla örtüşür duruma gelmiştir[59]. Batı'nın ruhunu en ince teferruatıyla öğrenen Meriç'in, son tahlilde Batı, daha doğrusu Avrupa hakkındaki kanaati en iyi şu cümleleri ile özetlenebilir:

> Bütün Kuran'ları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın! (*Umrandan Uygarlığa,* s.9). (...) Batı insanının gözünde Haçlı Seferlerinin yalınkılıç ve tekbir getiren cündileriyiz. Avrupa'nın bir nevi tezadı idik. Yani kıtayı tamamlıyorduk--Şimdi maymunuyuz. Yani hiçbir haysiyeti, hiçbir hikmet-i vücudu olmayan ananesiz, haysiyetsiz, sırnaşık

57 Divlekçi, "Dil-Düşünce İlişkisi Bağlamında Cemil Meriç'in Dil Hassasiyeti", s.136–137.

58 Murat Yılmaz, "Cemil Meriç: Mağaradan Çıkanların Yol Arkadaşı", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.7.

59 Cemil Fedayi, "Cemil Meriç: Kültürden İrfana", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.157.

> gölgesi. Avrupa materyalizmine rağmen Hıristiyan'dır. Hıristiyanlık Doğu ismi anılır anılmaz şahlanıverir[60]. İşçisi de, marksisti de, Hıristiyan'dır hep Avrupalının. Durup dururken Hıristiyan değildir belki. Ama Hıristiyan bir devletle Müslüman bir devlet arasında bir tercih yapmak gerekince safkan Hıristiyan'dır. Biz Müslüman olduğundan, Doğulu olduğundan, Türk olduğundan utanan, aczinden, tarihinden, dilinden utanan şuursuz bir yığın haline geldik. Nermi Uygur Orta Çağ felsefesi okutur, İbn Rüşt'ün adını anmaz. Berke edebiyat tarihi yazar, Endülüs şiirinden habersizdir. Kendi kendine kazık atan, efendilerimiz gücenmesin diye hazinelerini gübre ile kamufle eden bir entelijansiya. Sonra Kıbrıs davasında Batı insanının bizi destekleyeceğini düşünmek gibi sazan balıklarını kahkahadan çatlatacak bir hamakat (6.5.1965), (*Jurnal I,* s.384–385).

Aydınlanma dönemiyle bambaşka bir vetire içine girmeye başlamıştır Batı. İnsan merkezli düşünceyle birlikte Batılı aydın yepyeni bir epistemik cemaat yaratmıştır[61]. Zihniyette meydana gelen bu büyük devrim, öylesine tesirlidir ki, sadece Doğu ile değil, skolâstik dönemdeki kendi geçmişiyle de büyük bir epistemolojik hesaplaşma içindedir Batı aydını. Biri insanı kâinatın merkezine oturtur, diğeri uçsuz bucaksız evrende fani bir varlık olarak tasvir ederken, sonuç şaşırtıcıdır. Cemil Meriç bu çelişkiyi şu cümlelerle ifade ediyor:

> Machiavelli ile Freud iki müşahit. Biri politikayı ilimleştirmiş, öteki ruhiyatı. Avusturyalı hekim çağdaş insanın kulağına, "Canavarsın" diye fısıldıyor canavar ve hasta. Dertlerinin kaynağı annene duyduğun itiraf edilmez şehvet, babana beslediğin hayvanca kıskançlık. Ve Avrupalı, asırlarca gizli kalmış meziyetleri birdenbire keşfedilmiş gibi mağrur. Psikanaliz kârlı bir mit. Kilisesi, rahipleri, ayinleri var. Şuuraltı, her istediğini kolayca elde eden mutlu azınlığın imtiyazı. Yığının bu gibi inceliklerden haberi yok. Upanişat "Tanrısın" diyor insana. Freud "İtsin" diyor Hangisi haklı? Şairi dinleyelim: "Gökten yücesin, topraktan bayağı. Yokluk zulmetiyle bağlıysan, toprak, İlâhî nurun tecelligâhı isen, arş." (Feyz-i Hindi), (*Bu Ülke,* s.208).

60 Asaf Hüseyin'e göre; Batı'nın İslâm düşmanlığının temelinde, Hıristiyanlığın ve onun örgütlü din adamları sınıfının, kolektif hafızaya nakşettiği düşmanlık yatmaktadır. Çünkü İslâm; tevhid-şirk çatışması temelinde inşa ettiği muvahid çatısına, ruhbanlığı reddeden bir anlayışı oturtmuştur ki, bu da en çok İsa'nın ve dolayısıyla Tanrı'nın yeryüzündeki vekilleri oldukları iddiasındaki kilise ve rahipler sınıfının otoritelerinin yıkılması demektir. Asaf Hüseyin, *Batı'nın İslâm'la Kavgası*, Çev. Mesut Karaşahan, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991,s.13 vd.

61 Epistemik Cemaati bilim sosyolojisi cephesinden inceleyen şu mükemmel çalışma büyük bir önem taşımaktadır. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat (Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi)*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.

Türk düşünce dünyasının yıllar yılı çözemediği birçok problemin kökeninde, bize ait olmayan bir dünyanın meselelerini kendimizin saymamamız olduğu yönünde bir kanaati okuruz Meriç'ten. Bambaşka bir üslupla karşı karşıyayızdır. Öyle ki, sol ve sağ çatışmasının yaşandığı yıllar içinde kaleme alınan cümleler, şiddetin olabildiğince hüküm sürdüğü yetmişlerin Türkiye'sinde taraflara aklıselimi tembihlemektedir[62]. Türkiye'deki siyasi akımlar arasında yapılan ideolojik tasnifin sağında ya da solunda olmanın kriterlerinin bir kez daha tartışmaya açılmasına davettir bu.

> Mefhumların kâh gülünç, kâh korkunç maskelerle raksa çıkığı bir karnaval balosu, fikir hayatımız. Tanımıyoruz onları, nereden geliyorlar bilen yok. Firavunlara benziyorlar, kalabalığa çehrelerini göstermeyen firavunlara. Ve aydınlarımız, o meçhul heyulalar için ehramlara taş taşıyan birer köle. Kavga, insanla kader arasında değil artık, insanla kelime arasında. Rüyaları o bayraklaştırıyor. Yığınlar onun için yaşıyor, onun için dövüşüyor, onun için ölüyorlar. Mukaddeslerin rengine bürünen bir bukalemun kelime, semavî kitapların eytam. Ve en tehlikelileri, toprağımızda doğmayanlar. Sol'la sağ, bu karanlık kafilenin öncülerinden ikisi. Sol, Latincede meş'um, eski Almancada eğri demek... Cehenneme inen merdiven hep sola bükülür. Sağ, kibar ve imtiyazlı; Rabbin sevgili kulları sağında oturacaklar, diyor Tevrat. Sol'la sağ'ın yeni bir hüviyetle politikaya sıçrayışı, Fransız İhtilali'yle yaşıt. Napolyon orduları ihtilalin ideolojisini dünyanın dört bucağına taşır; ideolojisini, yani kelimelerini. Avrupa, Fransa'nın mirasını muhabbetle benimser... aynı manevî iklim, aynı içtimai yapı. Önce burjuvazinin bayrağıdır sol, sonra dördüncü sınıfın... hürriyettir, terakkidir, müsavattır. Sağa türbedarlık düşer; türbedarlık, yani ezelî değerlerin bekçiliği. Hangi ezelî değerlerin? İhtilal, istibdadın tasfiyesiydi; müjdeydi, ümitti, gelecekti. Sağ daima çekingen daima korkak, daima sevimsizdir. Çekingendir, çünkü maziyi temsil eder; maziyi, yani keyfiliği, kanunsuzluğu. Korkaktır, zira kanlı imtiyazların ve karanlık istismarların mirasçısıdır. Sevimsizdir, hangi mezarlığı ürpermeden seyredebiliriz? Avrupa'nın son iki yüz yıllık tarihi, sol'un zaferleri, sağ'ın hezimetleri tarihidir (*Bu Ülke*, s.77–78).

Osmanlı yıkılışını anladığı andan itibaren yüzünü Batı'ya çevirdi. Ancak bu yöneliş birkaç asır öncesinin fütuhat nidalarıyla bezenmiş bir yöneliş değildi. Batı artık fethedilecek toprakları olan bir coğrafya değil, kendisinden pek çok şey öğrenilecek bir öğretmendir. Bir tür mukallidi olmak istedi Osmanlı Batı'nın. Direnebilir miydi? Belki, ama taklitten öte yapa-

62 12 Eylül Darbesi'nden hemen sonra yayımlanan kitabında incelediği meseleler hep yetmişlerin şiddet eylemlerinden mülhem hususlardır. Bkz. Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

bileceği pek bir şey yok muydu? Osmanlı aydını açısından yenilik, gözleme ve deneye dayalı bir sürecin sonuçlarına göre yapılanlar değil, analojik ve çıkarsanan hamlelerdi[63]. Bu tavrı insani insiyaklar çerçevesinde bir parça anlaşılır bulmaktadır Meriç.

> Tiyatroda biri öksürünce herkes öksürür, bir kaşıntı duyar herkes. Taklit insiyakı, insiyakların en güçlülerinden biri. Karşı koydunuz mu sinirleriniz gerilir, bir suçluluk duygusu içine düşersiniz. Herkes tarafından kabul edilen bir haksızlığa isyan etmek kolay mı? (*Mağaradakiler*, s.55).

Cemil Meriç'in yaşadığı yıllar Türkiye'sine bir göz atalım. 1916 doğumlu bir aydındır Meriç. Göçmen bir ailenin Hatay'da büyümüş bir çocuğudur. Reşit olduğu yıl 1934'tür. Neler olmaktadır o yıllarda? Tek partili rejim 1925 tarihli Takrir-i Sükûn kanunuyla kapatılmış olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'ndan sonra tam anlamıyla yerleşmiştir. Hele 1930'daki Serbest Cumhuriyet Fırkası[64] muvazaacılığına bile tahammül edilememiştir. 1931 tarihli CHP kongresiyle rejim artık tam anlamıyla bir otokrasidir. Darülfünun inkılâba yeterli desteği vermediği gerekçesiyle reform adı altında geniş tasfiyelere muhataptır[65]. 1928'deki Harf İnkılâbı ile nesiller arasındaki köprüler uçurulmuş, dil ve tarih tezleriyle Türk tarihinin son 1000 yılına teğet geçilmiştir[66]. Rejimin niteliği yönündeki eleştiri bir yana, ne dil ne de tarih tezlerine bile itiraz edilememektedir. Basın sansür altındadır. Aykırı olmak bir yana en masum tenkitler bile gözden düşmeye yeterlidir. Bu yıllarda buluğa eren tecessüs sahibi bir çocuk için hürriyet kavramının özü ne anlam ifade eder? Aydının bitmeyen çilesi, rejimin selameti uğruna hürriyetinin tahdit edilmesi tehlikesi. Peki, ne yapacaktır aydın, bu şartlar içinde aydın olarak kalabilecek midir? Sadece o yıllara özgü bir durum değildir bu. Yıllar içinde Türk aydınının bitmeyen çilesini hülasa eder Meriç:

> Aydın... hangi aydın? En masum kitapların yurda girişi yasaktır. Polis kütüphane tahribine memur, mahkeme tefekkürü tasmalamaya, tasmalasa iyi, Abelardize etmeye, düpedüz toz etmeye. Ama kökünü ka-

63 Güney Çeğin, "Cemil Meriç Ya Da 'Entelektüel'in Mesleki Denklemi Olarak Eleştiri Temayülünü İlkeleştirmek", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.107–108.

64 Sürecin ayrıntıları için bkz., Ahmet Ağaoglu, *Serbest Fırka Hatıraları*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s.25–51; Çetin Yetkin, *Serbest Fırka Olayı*, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999, 39–83.

65 Nurşen Mazıcı, "Öncesi ve Sonrasıyla 1933 Üniversite Reformu", *Birikim*, sayı: 76, Ağustos 1995, s.56–70.

66 Erik Jan Zürcher, "Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri", *Birikim*, sayı: 2, Haziran 1989, ss.52–55.

> zıyacak tahrip kuvvetlerini imal eden yine aydının kendisi. Hâkim de polis müdürü de liseden çıkar, tarih okur, edebiyat, felsefe okur... Hoca efendi kafasına karanlığı boşaltmışsa ne yapsın? (28.1.1963), (*Jurnal I*, ss.82–83). Kitaptan değil kitapsızlıktan korkmalıyız. Bütün ideolojilere kapıları açmak, hepsini tanımak, hepsini tartışmak ve Türkiye'nin kaderini onların aydınlığında fakat tarihimizin büyük mirasına dayanarak inşa etmek. İşte, en doğru yol (*Bu Ülke*, s.94).

Peki, gerçek entelektüel kimdir? Meriç, Tanzimat bürokrasisinden, doğal olarak Tercüme Odası'ndan doğan Türk entelektüelinin dayanacağı, sırtını vereceği bir kuvvet yoktur diyor. Bu yüzden, kimi İngiliz, kimi Fransız kimi ise Rus Sefaretiyle irtibatlıdır. Öylesine bir irtibattır ki bu, Mahmut Nedim Paşa değildir artık sadrazamın adı, Mahmut Nedimof'tur. Mithat Paşa'nın tevkifi en çok İngiltere'nin tepkisini çeker. Paşanın katlinin önlenmesi işine İngiliz Sefiri memur edilir. Lordlar ve Avam Kamarası karışır[67]. "Sosyal yapısı icabı, Türk intelijansiyası devletle kader birliği içindedir"[68]. Kapıkulu geleneğinden gelen devlet ricali, sarayın güçlü kollarında emniyetsiz ve tedirgindir bu dönem. Saray inisiyatif merkezi olmaktan çıktıktan sonra, yeni müdafiler arar kendine. Tutunacak tek dalı kalmıştır. Reform hareketlerinin cebir merkezleri olan Batılı büyük devletlerin sefirleri. Meriç, bu zafiyetle paralel olarak, Türk entelektüelinin tutunacak içtimai bir sınıfı bulunmadığından bahisle, son tahlilde entelektüel olmanın ana belirleyicisi olan ülkesine bağlılık ve yalnızca ülkesinin haklarını savunma vazifesini yerine getiremediği kanaatine varır.

> Türkiye'de içtimaî sınıflar mevcut olmadığından entelektüel de yoktur. O halde ben de entelektüel değilim. Acaba? Sınıfların kaotik bir mahiyet taşıdığı bir ülkenin kendine göre meseleleri yok mudur? Gerçek entelektüel önce ülkesinin haklarını, düşman bir dünyaya haykırmakla görevlidir. Yani rüşeymi bir mahiyet taşıyan şu veya bu sınıfın ideolog veya demagogu olmamak, ülkesinin bütününü, bütün ülkelere karşı müdafaa etmek vazifelerin en büyüğü değil mi? (6.8.1975), (*Jurnal II,* ss.208–209).

Gerek 1913 tarihli, gerekse 1927 tarihli iki Teşvik-i Sanayi Kanunu çıkarılmıştır bu ülkede. Amaç, gayrimüslimlerin elindeki üretime yönelik meziyetleri, yerli bir burjuvazi yaratmak için Türk ahaliye aktarmak. Zaten Cumhuriyet'in kurulması öncesinde toplanan İzmir İktisat Kongresi'nde

67 Bekir Sıtkı Baykal, *Mithat Paşa (Siyasi ve İdari Şahsiyeti)*, Ankara: Kıral Matbaası, 1964, s.80; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Ankara: TTK Yayınları,1996, s.158–168.

68 Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, s.150.

liberal iktisat siyasetinin takip edileceği garantisi verilecekti. Tabii ki bu garanti bir anlamda milli mücadele yıllarındaki Türk-Sovyet yakınlaşmasının bir rejim değişikliği boyutu olmadığını göstermek amacına matuftu. Lozan öncesinde verilen bu garantiler Batı için çok önemliydi. 1929'a kadar görece devlet piyasada düzenleyiciydi. Aktif yatırımcı kimliği pek yoktu. Mübadeleyle birlikte atıl kalan kimi sektörler yerli müteşebbislerle dolmuştu. Ancak köksüz, geleneksiz bu yeni palazlanan sınıfta bir burjuva karakteri yoktu[69]. İhtikâra, karaborsaya, acenteciliğe, risksiz kazanca temayülü vardı. Telleri bükerek çivi diye devlete satmaktan, malları önce stoklayıp bir müddet sonra kıtlık şayiası yaratmasının ardından iki üç misli fiyatla satmak gibi desiseli işlere girişti[70]. Henüz rüştünü ispat edemeyen cılız burjuvazinin dünya çapında baş gösteren iktisadi buhran karşısında düştüğü aczin sonucunda devletçilik uygulama sahasına konuldu. Pragmatik olarak sapılan bu yeni yolu ideolojiye dönüştürmeye çalışan eski marksist bir grubun çıkardığı *Kadro* dergisi ise iki yıllık bir yayın hayatından sonra ortadan kayboldu[71]. Meriç, Batı burjuvazisiyle bizimkileri karşılaştırıyor:

> Türk burjuvazisi kırk haramilerden[72] daha haysiyetsiz bir çete: Çete bile değil. Bul karayı al parayı. Bu burjuvazinin iki marifeti var: hayâsızlık ve el çabukluğu. Hiçbir zaman düşünmedi bu sınıf. Burnunun ucundaki felaketi görmeyecek kadar ahmaktır ve piçlerini asefal birer hilkat garibesi gibi kaldırımlara boşaltıyor. Bu bir sınıf değil, bir panayır grubu. Batı'da tarihin akışını değiştirdi burjuvazi, sonra ihtiyarladı, bunadı, hastalandı. Ama Flaubert'in bütün küfürlerine rağmen asildir. Flaubert de o sınıfın evladı değil mi? Burjuvazi on dokuzuncu asrın cihangir sınıfı. Kazandığı her zafer bir sabrın, bir zekânın, bir keşfin mükâfatı. Burjuvazi servetini sokakta bulmadı. Hazineyi bekleyen ejderleri kuyu başından uzaklaştırdı. Toprağın bağrından fışkırttı medeniyeti. Bizde Galata sarraflarının açıkgözlüğüne özenen soyguncu, kapıcılık yapmaktan aciz, köksüz ve köpükten ibaret beş bin kişi, on bin kişi, mühendisiyle, eczacısıyla, fabrikatörüyle, plajcısıyla hergele. Toprak ağaları

69 Haldun Derin, *Türkiye'de Devletçilik*, İstanbul: Çituri Biraderler Basımevi, 1940, s.81–83; Korkut Boratav, Türkiye'de Devletçilik, Ankara: Savaş Yayınları, 1982, s.86–89.

70 Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası (Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş)*, İstanbul: Doz Yayınları, 1991, s.135.

71 Kadro Hareketine ilişkin olarak bkz., Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılap ve Kadro*, İstanbul: Remzi Kitabevi, (1990); Timuçin Faik Ertan, *Kadrocular ve Kadro Hareketi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1994; Mustafa Türkeş, "A Patriotic Leftist Development Strategy Proposal in Turkey in the 1930's: The Case of The Kadro (Cadre), Movement", Int. J. *Middle East Stud*. 33 (2001), 91–114.

72 Meriç'in bu tabiri şu çalışmaya isim babalığı yapmış mıdır? Bilinmez; Mustafa Sönmez, *Kırk Haramiler: Türkiye'de Holdingler*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 1990.

> bu heriflerden daha necip, daha civanmert, daha halis. Bunlar tefeci. Ve biz aynı mahallenin, aynı iklimin içindeyiz (15.9.1963), (*Jurnal I,* s.244–245).

Yasaklar karşısında bitmeyen isyanını haykıran Meriç, düşünce hürriyetinin sınırları bir kez çizilmeye görsün, artık düşünce diye bir şeyin kalmadığı kanaatindedir. Bir milletin kendi tarihinden, kendi geleneğinden kopuşu sonunu hazırlar. Bu tam anlamıyla bir felakettir ve ona göre; bu felaket Türkiye'nin başına gelmiştir. Oysa Avrupa'da, görünenin aksine olan biten her şey bir kopuş değildir. Niceliğin istikrarlı birikimi karşısında dönüşen nitel dönüşümler:

> 1789, 1848 veya 1917 bir kopuş değil, bir bağlanıştır. Düşünceye saygı, düşünceye tolerans ne demek? Düşünce kutsaldır, tek kıymetidir insanın. Hoş görmek değil, düşüncenin cenin olduğu yerde secdeye kapanmak. Böyle bir aşkla düşünce mabedine girerseniz, siz de düşünenlerden biri olabilirsiniz. Türk insanı Batı dünyasını tanımak için Batı'nın bütün düşünce dünyasını tanımak, sonra kendi dünyasına dönmek zorundadır (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.266).

Hürriyet üzerine söyledikleri üzerinde uzlaşmamak mümkün mü? Bu cümlelerin döküldüğü yıllarda bir aydın olarak içinde bulunduğu şartları az çok tahayyül edebiliriz. Dedik ya; Meriç Cumhuriyet modernleşmesinin son sürat icra edildiği yılların çocuğudur. Milli Şef döneminde[73], o da 22 ile 34 yaşlarındadır. Bu yıllar, maddi imkânsızlar bir yana düşünen bir kafanın en çok ihtiyaç duyduğu gıdadan mahrum geçen yıllardır: Hürriyet!

> Gerçek hürriyet yalnız hak değil kuvvettir de: Yeteneklerini adaletin hâkimiyeti ve kanunun himayesi altında geliştirmek iktidarı. Kullanılamayan soyut bir hürriyet, hürriyet midir? Sokak fenerleri körlerin ne işine yarar? İnmelilere yürüyebilirsiniz diye kanun çıkarmak yeter mi? (*Mağaradakiler*, s.203).

Peki, aydın mazlum ve biçare midir, hiç mi suçu yoktur tüm bu olup bitenlerde? Türk aydını aydın olabilmenin hakkını verebilmiş midir, bedel ödemiş midir? Hayır, diyor Meriç. Aydının da kendine özgü bir tekâmül seyri vardır. Türk aydınının miladı Tanzimat'tır. Tanzimat'tan itibaren aydın, halkla arasına duvarlar örmüştür. Hele yıllar ilerledikçe Batı'dan devşirdiği fikirleri basmakalıp kendi memleketinde tatbik etmeye çalış-

73 Bu döneme ilişkin olarak yapılmış iki önemli çalışma için bkz., Cemil Koçak, Türkiye'de *Milli Şef Dönemi*, 2 Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996; Osman Akandere, *Milli Şef Dönemi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

tıkça, kul, reaya olan halkın bu gayret karşısında gösterdiği mukavemeti gördükçe çileden çıkmıştır. Modern bir memleket inşasının reayadan vatandaşa tekâmül eden vetiresine kulaklarını tıkamış, bir tür reaya yaratmaya çalışmıştır bir yandan. Halk ve aydın arasındaki yabancılaşmanın tabii sonucu olarak, gitgide kaçar, uzaklaşır yurdundan Türk aydını. Halk cahildir, sürüdür, nankördür ona göre.

> Yükseliş devrinde aydın, toplumun herhangi bir ferdidir: zevkleri ile zilletleri ile mukaddesleri ile. Ne imtiyazı vardır, ne imtiyaz peşindedir. Tanzimat, Babıâli'nin Avrupalılaşması. Bürokrasi, halktan da, saraydan da kopar. Aydın da bürokrattır, hem de çok nazlı, çok hassas, çok hercaî bir bürokrat (*Bu Ülke*, s.135). Türk aydını yangından kaçar gibi uzaklaşıyor yurdundan. Hayır, kirlettiği bir odadan kaçar gibi. Unutuyor ki vatanı kenefe çeviren kendisi. Aydın, Tanzimat'tan beri kapitalizminin şuursuz simsarı. Tanzimat bir medeniyetin fethi değil bir ırzını teslim. Ve aydın harabe haline getirdiği bu memleketin enkazından bir şeyler yüklenip Batı'ya kaçmak istiyor. O enkazla yeni bir bina kurmak güç şey. Ama zavallı dostlarım, dünyanın en güzel coğrafyasını cehennemleştiren biziz!.. Bavulunuzda, hafızanızda o cehennemi taşıyorsunuz. Kaçış, daima zelilânedir. Bu kaçış bir kendini arayış da değil, pervanenin ışığa koşması da. Hürriyet, hürriyet, ne hürriyeti? Mevcut hürriyetleri kullanıyor musun? 1963 Türkiyesi Voltaire'lerin Fransa'sından yüz kere daha hür. Voltaire'ler nerede? (13.2.1963), (*Jurnal I,* s.106).

Meriç, düşünen büyük bir kafaydı ama o da bir insandı. Kimi yazdıklarında bazen tenakuza düştüğüne de şahit olmaktayız. Birinci Cihan Harbinde, verilen şehit miktarı içinde yedek subaylar, bir anlamda aydınlar tam anlamıyla kırıma uğradılar der ki doğrudur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan hemen sonra başlangıçta 600 kişilik bir liste ile sınırdışı edilecekler belirlenmiştir. Ne var ki bu liste 150 kişi ile sınırlanarak tekemmül ettirilmiştir, doğru. Ancak Meriç'in ifadesiyle bu listede aydın denilebilecek insan sayısı, listenin üçte biri bile değildir.

> 1914 savaşında şehir dolusu aydın kaybettik. O savaşı yedek subaylar yaptı, Yedek subaylar yani entelijansiya. Sonra Sevr ve Lozan.. Mustafa Kemal[74] 150 aydını mektepten talebe kovar gibi sınır dışı etti. Zaten memlekette düşünen adam sayısı da aşağı yukarı o kadardı. Sonra sol cenaha döndü, onları da, kırkayak tepeler gibi, ezdi. Cavit beyi astı.

74 "Cemil Meriç, Kemalizm'e sıkı bir biçimde örgülenmiş analitik temelleri sağlam bir eleştiri yöneltmez belki ama-Peyami Safa'nın Türk İnkılabına Bakışlar'da yaptığı gibi-muhafazakârın Kemalizm'e eklemlenme uğraşına da yönelmez", Mollaer, "Sokratik Bir At Sineğinin Serencamı: Entelektüel, Türk Epistemik Cemaati ve Cemil Meriç'i Anlamak", s.95.

> Sonra filozof istiyoruz, Kuzum ne filozofu? Demokrasi kahramanı İnönü beş hocayı kürsüsü ile beraber uçurdu[75]. Tan matbaası sosyalist lider Tiritoğlu'nun himmeti ve hürriyetperver üniversite gençliğinin kuvvet ve kudreti sayesinde yerle bir edildi. Zekeriya[76] radikal sosyalist bile değildi, demokrat ve oportünistti (11.8.1963), (*Jurnal I*, s.215).

Derken bir başka yerde de; yüz ellilikler hakkında acımasız ifadeler kullanır. Mektepten kovulan talebeler gibi tek kalemde üzerlerinin çizildiğini, tümünün düşünen insanlar olduklarını, zaten memleketteki tüm düşünen insan sayısının ancak o kadar olduğunu söyleyen Meriç'in şu ifadelerinde, ilk kanaatinde Mustafa Kemal bu meseleden dolayı suçlanırken, sonrasında övülür:

> Ah bu çöküş devirleri! Mustafa Kemal yüz elli sırtlan kovdu memleketten. Tek kusuru ameliyatı yarıda bırakması. Süleyman Nazif kara günü sömürgeci devletlerin suratına tükürürken, bu beyefendiler İngiliz zabitlerine sefahat sofraları hazırlıyorlardı. Yurdu kazurattan kurtaran adam Mustafa Kemal. Ama mikrobu öldüremedi (29.11.1963), (*Jurnal I*, s.277).

Avrupa karşısında nefret ve korkunun altında yatan hayranlıkla içkin bir mahcubiyet yaşar Türk aydını. Batı'yı yüzünden okumuştur. İhtilallerle çalkalanan Avrupa'da, kendi geleneği içinde tutarlı birçok fikir ekolü içinde bir ona, bir buna sarılır. Üstelik Batı'da çok zayıf tesirler bırakan birçok yarı filozof, Türkiye'de şöhret yapar. Her telden çalar. Romandan alır entelektüel gıdasını. Memleketinin ahalisine bir sömürge valisinin zihniyeti çerçevesinden bakar, yabancılaşmıştır[77]. Ya izm'ler:

> İzm'ler idrakimize giydirilen deli gömlekleri. İtibarları menşe'lerinden geliyor. Hepsi de Avrupalı (*Bu Ülke*, s.90). Nezleye yakalanır gibi ideolojilere yakalanıyoruz[78], ideolojilere ve kelimelere. Tanzimat

75 Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif Başoğlu, Behice Boran, Pertev Naili Boratav ve Adnan Cemgil'in entelektüel portreleri için bkz., Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları,2001, s.101 vd., Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s.27 vd.

76 Tan Hadiseleri ve Dil-Tarih tasfiyeleri birer Vandalizm örnekleridir. Ayrıntıları şu üç hatırattan takip edilebilir; Sabiha Sertel, *Roman Gibi- 1919–1950*, İstanbul: Cem Yayınları,1978, s.255–293; Zekeriya Sertel, *Hatırladıklarım*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s.185–215; Yıldız Sertel, *Ardımdaki Yıllar*, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1990, s.90–95. Ayrıca bkz. Uğur Mumcu, *Kırkların Cadı Kazanı*, İstanbul: Tekin Yayınları, 1993, s.91 vd.

77 Hasan Tüzen, "Cemil Meriç'te Aydın, Kültür ve İrfan", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.114.

78 "Nezleye yakalanır gibi ideolojilere tutulmak istemiyorsak onları tarihi ve coğrafi çerçeveleri içinde dikkatle incelemek zorundayız", Cemil Meriç, "Bir Kitabın

nesli, hiç olmazsa bu bahiste, iffet ve haysiyetini korumuş. Kalktığını iddia ettiğimiz Kapitülasyonlar, ruh dünyamızda yaşıyor, hem de bütün habasetiyle. Alafrangalık, zevki ve tefekkürü dumura uğratan bir kabuk (*Bu Ülke*, s.126).

Derken yanlış anlaşıldığını ifadeyle bir başka yerde söylediklerini şöyle açar:

> Emperyalizmin taarruzlarına karşı genç zekâları uyarmak için "ideolojiler, idrakimize giydirilen deli gömlekleridir" demiştim. Bu düstur, ideolojiler aleyhine ideolojik bir ikazdı. Batı düşüncesinin, daha doğrusu düşüncenin reddi için bir fetva sanıldı. Yığınlar tefekküre her zaman şüpheyle bakmıştır. Bilgiyle zırhlanmamış kalabalıklar için aşırıya kaçmayan bir yabancı düşmanlığı emniyetli bir hisardır. Ama ömür boyu hisarda oturulmaz (*Kültürden İrfana*, s.50).

Aydının temel problemi şuydu: Batı'yı yeknesak, müspet, tepeden tırnağa âlim, tepeden tırnağa objektif, tepeden tırnağa insanlığın tekâmülünün zirvesi sanıyordu. Avrupa, sekülarizmin vatanıydı. Avrupa dünyevi emellerin uhreviyata galebe çaldığı bir yeryüzü cennetinin modeliydi lakin Avrupa için insanlık demek Avrupalı insan demekti. Dünyanın geri kalanı, tekâmülün safhalarından birine takılıp kalmış, kemale ermesi için kendini Avrupa'nın eline teslim etmesi gereken bir ilk mektep çocuğu. Müstemlekecilik için tüm psikolojik telkin vasıtaları kullanıldı. Avrupa sadece etini, kemiğini istemiyordu, Asya'dan, Afrika'dan Kadim Amerika'dan. Ruhunu da istiyordu, mukaddeslerini, hüviyetini var eden her ne varsa bırakmalıydı onları. Diyalektik işlemiş, zıtlar çatışmış, yepyeni bir senteze varılmıştı. Önce ülkelerin aydınları nezdinde yankısını buldu bu çağrı. Önemli bir kesimi *Faustvari* bir pazarlıkla ruhlarını sattılar[79]. "Ülkelerinde kendilerini bir yabancı gibi gören ve burada olmaktan *'hiçbir manevi haz duymayan'* ların vatana nasıl bir yararları olabilirdi ki?[80] Uygarlığın zirvesine varmak önceleri mümkün bir gayeydi. İkna mekanizması işledi gayretler netice vermeye başladı. Batı ikinci yüzünü gösterdi bu kez. "Her millet medeni olamaz, medeni olmak doğuştan getirilen kabiliyetle mündemiçtir". Batı'dan gelen bu ilk hikmet kıvılcımları (!) Renan'a aittir: İslâm terakkiye manidir. Afgani'den gelen cılız müdafaa karşısında, gür

Düşündürdükleri", Fahrettin Arslan (Mütercimi), *İlimler ve İdeolojiler*, İstanbul: Umran Yayınları, 1981, s.IX.

79 Artık dünya edebiyatının malı olmuş bu ölümsüz eserin Türkçesi için bkz., Goethe, *Faust*, Çev. Celal Öner, İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006.

80 Mehmet Evkuran, "Aklın Vicdana Dokunuşudur! [Umrandan Uygarlığa Kitabının Tanıtımı ve Şerhi Mahiyetinde Bir Çalışma]", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22, s.171.

bir itiraz daha yükselir. Namık Kemal'in müdafaanamesi, oyunu bozan ilk namuslu cevap yerindedir. Meriç Avrupa'nın bu tutumunu şu cümlelerle aktarır:

> Avrupa Tanzimat'tan beri aynı emelin kovalayıcısıdır: Türk aydınında mukaddesi öldürmek. Mukaddesi yani İslâmiyet'i. Bu mukaddesin yerine kendi mukaddesini aşılayamazdı. Çünkü misyonerin hedefi, Devlet-i Aliye'yi Hıristiyanlığa kazanmak yani, Devlet-i Aliyye ile bütünleşmek değil, ezelî düşmanını "etnik" bir toz yığını haline getirmekti, istediği kalıba sokacağı şuursuz ve iradesiz bir toz yığını. Kaldı ki İslâm'a teklif edeceği bir mukaddesi de yoktu, Avrupa'nın. Tahrip ameliyesi hiç değilse aydınlar "kesimi"nde tam bir başarıya ulaştı. Batı'nın muharref Hıristiyanlığa tevcih ettiği tenkitleri kendi dinimiz için de geçerli sandık. "Hürendiş"likleriyle övünen nesiller türedi. "Hürendiş"-ler ananeye düşmandılar, tek mabutları vardı: teceddüt; tek mabetleri: Avrupa. Celâl Nuri, Abdullah Cevdet, Baha Tevfik ve Sabahattin Bey vs. Sözde bir isyandı bu... taassuba, istibdada karşı zekânın direnişiydi (*Bu Ülke*, s.174).

Aşağıdaki cümleleri 11. sınıftayken Ludwig Buchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini okuyan ve ateizme gelişinin tamamen teorik olduğunu söyleyen, mahkemede "marksistim" diye haykıran bir aydının kaleminden okuruz. Din kitlelerin afyonu mudur? İranlı sosyolog ve devrimin entelektüel cephesindeki en gözde siması Ali Şeriati'nin tespitlerini hatırlatan cümleler. Ne diyordu Şeriati? *Dine Karşı Din*[81]. Din yozlaştırılıp tahrif edildiği takdirde: Evet, din kitlelerin afyonudur. Aslına sadık kalındığı müddetçe, din-özellikle İslâm, tevhitte manasını bulan devrimci şahlanışın manifestosu. Mesele teizm-ateizm çatışması değil: tevhid-şirk çatışması.

> Din, Avrupa için bir afyondur, bütün ideolojiler gibi. Avrupa'nın tarihi, bir sınıf kavgası tarihidir. Osmanlı için şuurdur din, tesanüttür, sevgidir. Osmanlı toplumu insan haysiyetine inanç birliğine dayanır. Hegel belki haklı: tarih tezatlar içinde gelişir. Osmanlı'nın tezadı Avrupa'dır, Batı'da maddecilik batıl'ın hisarlarını yıkan bir dinamit, düşüncenin dinamiti; Osmanlı İmparatorluğu'nda maddecilik bir kendi kendini tahrip cinneti. Avrupa, Osmanlı ülkesine papaz ihraç eder. Hıristiyanlığa davet için mi? Ne münasebet. Tek emeli, Osmanlı'yı dinsizleştirmektir. Dinsizleştirmek, yani "etnik bir toz" haline getirmek. Bir kelimeyle: dinsizlik, Batı'nın yükselen sınıfları için ne kadar hayırlıysa, bizim için

81 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990; Şeriati hakkında ayrıca bkz., Cengiz Sunay, "1980 Sonrası Türkiye'sinde Siyasal İslâmî Bilincin Gelişmesinde Tercümenin Rolü (Şeriati-Kutub-Mevdudi)", *Türkiye Günlüğü*, sayı:85, 2006, s.82–97.

> o kadar meşumdur; onlar için ilerleyiş; bizim için çözülüş ifade eder (*Bu Ülke*, s.177–178).

Cemil Meriç'e kimi yerlerden ödüller verilmiştir. Ancak o hiçbir zaman bir ödül avcısı olmaya özenmemiştir. Yazdıkları birilerinin hoşuna gitmesi için yazılan şeyler değildir. Zaten mükâfatlar hususunda da oldukça kötümserdir. Ömrünün uzun bir bölümünü karanlık bir dünyada geçiren bu büyük mütefekkir, tek bir ödül olduğuna inanır düşünen bir kafa için: hürriyet.

> Mükâfatlar konusunda bendeniz son derece şüpheliyim. Hakikatte armağanlar cılız kabiliyetleri, ölüme mahkûm kabiliyetleri, yaşatmaya memur birer yardımcıdırlar. Yani, birer koltuk değnekleridirler. Şimdiye kadar hiçbir "deha" armağanlar sayesinde insanlığa kendini kabul ettirmemiştir... Edebiyatçının, "fikir adamı"nın herhangi bir "kurulu düzen"den, herhangi bir "müessese"den, herhangi bir "otorite"den isteyeceği tek şey vardır; Hürriyet içinde kendini ifade etmesine ses çıkarılmaması... Hakikatte mükâfat bir "kanat" değildir, fikir adamı için... bir zincirdir. Biz bu zincirden tamamen müstağniyiz (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.383–384).

Düşünce dünyamızda meydana gelen büyük felaketler karşısında kimi zaman ümitsizliğe kapılır ama yine de her türlü sıkıntı ve meşakkat karşısında diliyle, kalemiyle doğru bildiklerini aktarmaktan çekinmez Meriç. Doğu ile Batı arasında kurduğu köprüden geçmek isteyen herkese karşı yolları açık tutar. Yalnızlaştırıldığı bu dünyada tek kişilik bir ordu gibidir. Bütünü kucaklama hissi çerçevesinde dar uzmanlaşmanın içine sıkışmaz. Hem yerli hem evrensel olmaya gayret eder. Eserlerini okurken geniş tecessüsünün izlerini sürmekte bile yorulur okuyucusu. Eski Yunan, Hint, İslâm coğrafyası, Türk tefekkürü, edebiyat, felsefe, sosyoloji hemen her alandaki yetkinliğiyle eski çağ filozoflarını hatırlatır. Dünyadan göçmeden önce yeni nesillere çok önemli iki tavsiye bırakır geride:

> Hadis-i şerif, kendini tanıyan Rabbini de tanır buyuruyor. Önce kendilerini tanımalılar; kendilerini yani ikbal ve idbarlarıyle tarihlerinin bütününü, kendi dillerini, kendi dinlerini, kendi irfanlarını. Sonra insanlığın tarihine eğilmek, Asya ve Avrupa'nın her düşüncesini hiçbir peşin hükme saplanmadan incelemek. Bu çetin yolculukta iki çetin yardımcıya ihtiyaç var: 1) Milli irfan hazinelerini taramaya yetecek zengin ve köklü bir Türkçe (İslâm harflerini öğrenmeden böyle bir fethe çıkılabileceğini sanmıyorum) 2) Bir Batı dili, Avrupa'yı, imtiyazlı birkaç züppenin vesayetine ihtiyaç duymadan bizzat tetkik etmek için bir batı dilini bilmekten başka çare yoktur. Sonra "ikra" emr-i celiline uymak.. (*Kültürden İrfana,* s.394–395).

Türk Sosyolojisine Katkısı

Cemil Meriç'i okurken onun engin tecessüsünün sınırlarını tespit etmek adeta imkânsızlaşır. Nesri şiirleştiren üslubu karşısında çoğu kez her cümlesi üzerinde dakikalarca düşüncelere dalar insan. Bir müddet sonra o büyülü üslubu, okuyanın üslubuna da sirayet eder. Bildiklerini, ya da ifade etmek istediklerini yazan her kalem eğer Meriç okuruysa, ister istemez her bir cümlesinde kendisini ele verir. Bir Cemil Meriç sosyolojisi var mı? Tabii ki Meriç tek başına bir sosyolog değil, bir mütefekkirdir. Kendi tabiriyle "münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi". İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde verdiği sosyoloji derslerinde sosyolog adaylarına önce o büyülü üslubuyla sosyolojinin doğuşunu anlatır[82]. Ardından yıllar yılı Türk aydınının dimağının peygamberi olmuş, pozitivizmin[83] olduğu kadar bu ilmin de (!) babası olan Comte'u; Prens Sabahaddin'in mektebi: Le Play'i, hocası Edmond Demolins'i; Ziya Gökalp'in Durkheim'ini.

> Sosyoloji buhranların çocuğu. Comte, ihtilalin ölüme mahkûm ettiği Katolikliği, "insanlık dini" ismi altında hortlatan bir yarı deli. Le Play sürüyü şer kuvvetlerine kaptırmak istemeyen kiliseyi temsil eder; şer kuvvetlerine, yani sosyalizme. Durkheim, sarsılan düzeni rasyonalizm rayına oturtmaya çalışan bir haham torunu. Ortak vasıfları kötü birer nasir olmak. Dava: Hıristiyan Batı toplumunu istikrara kavuşturmak dördüncü sınıfın ataklıklarını önlemek. Bir Fransız yazar "çoban köpekleri" diyor üstatlara. Fransa 1958'e kadar liselere almıyor sosyolojiyi. Bizde 14'ten beri kürsüsü var. Yeni teolojinin üç eknumu –Le Bon ve Demolins gibi yamaklarıyla birlikte- İkinci Meşrutiyetin en itibarda kâhinleri. Hangi meselemize aydınlık getirdiler? Başka bir dünyanın, başka bir medeniyetin çocuğuydular. Yeryüzünde yaşadığımızdan bile haberleri yoktu neredeyse. Büyük bir isticalle ithal edilen bu sahte ilim tek işe yaramış: nesillerin uyanmasını önlemek (*Bu Ülke*, s.183). Sosyoloji eğer insan cemiyetine bir aydınlık getirmişse, bu ilmin 4 kurucusu var; Saint-Simon, Proudhon, Marx ve Comte. Bunlar içinde en fazla Comte'un yeri belirtilmiştir. Bütün cemiyeti kucaklayan bir sosyolojiden bahsedilemez, ancak bir palier'ler (basamaklar) sosyolojisinden

82 Sosyolojinin doğuşu ve gelişimi, Türkçede en iyi şu eserde anlatılmıştır kanaatindeyiz; Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

83 Bu felsefi anlayışa göre bir ifadenin, bir görüşün ya da bir yargının geçerli olarak kabul edilmesi, onun denetlenebilir, doğruluğu ispatlanabilir veya kısaca doğrulanabilir olmasına bağlıdır". Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe (Bilimde ve Felsefede Doğrulama)*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, s.9. Şu eser, Türk aydınının pozitivizm macerasını araştıran ve mükemmelliğini hala koruyan önemli bir çalışmadır, Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

> bahsedilebilir. Proudhon sosyalizme adaleti getirir ve Tanrı'yı kovar. Laikleştirir sosyalizmi. İşçi istismarını belirtir. Kolektif-güç artık-değer'i 1840'dan itibaren ortaya atar. İnsanın cemiyet içinde ezilmemesini ister (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.246).

Cemil Meriç, cinnet anlarında aklına gelenleri, düzgün, tutarlı ve nefis Türkçesiyle jurnaline kaydetmiştir. Sürekli düşünen bu kafanın, yayınlamayı planladığı kitapların gerisindeki ilk kıvılcımlar buralarda kayıtlıdır. Tenkidin en müthiş örneklerini okuruz burada. Cinnet anlarında diyoruz, hani her insanın ağzına geleni asabiyetinin en zirvesindeyken söylemesi, yapması gibi bir şey. Cinnet anlarında insan hep yanlış söylemez, ancak yaptıkları ya da söyledikleri konusunda cezai mesuliyetlerini düşünecek halde değildirler çoğu kez. Türk sosyoloji tarihinin iftihar edeceği en önemli gelişme bilindiği gibi Avrupa'nın Fransa'dan sonra kurulan ikinci sosyoloji kürsüsünün Darülfünun bünyesinde kurulmuş olmasıdır[84]. Ancak Meriç bu hususta aynı kanıda değildir. Bizde sosyoloji bir beşinci kol faaliyetidir ona göre[85]. Dolayısıyla memlekete getirenler de bu faaliyetin içindedirler. Kendi cümlelerinden okuyalım...

> Bizde sosyoloji kürsüsü, aynı programın başka bir tarzda ve başka bir planda uygulanışıdır. Yani Selanik kanalı ile Hıristiyan batı burjuvazisi, imparatorluğun istikbalini kontrol altına almak ve onu kendi meseleleri üzerinde düşünmekten alıkoymak arzusundadır. Ziya Gökalp'in, Mehmet İzzet'in, Necmettin Sadak'ın temsil ettiği sosyoloji tek hedef güder: Türk zekâsını kendisini zerre kadar ilgilendirmeyen konularla meşgul etmek, gelecek nesillerin uyanmasını önlemek. Bu sosyoloji bir beşinci koldur. Bir ihanet mihrakıdır. Bugün de aynı habis emelleri sadakatle gerçekleştirmektedir (29.12.1971), (*Jurnal II,* s.177–178).

84 1902'de toplanan Jöntürk Kongresinde Prens Sabahattin grubunun tasfiyesi bir anlamda Türk sosyolojisinin yönünü de tayin etmiştir. Ziya Gökalp'in etkisiyle Durkheim sosyolojisi uzun yıllar Darülfünundaki sosyoloji müfredatının içeriğini oluşturmuştur. Prens Sabahattin, Durkheim sosyolojisini, toplumsal evrimin ferdi hayat dışında ve ferdi zorlayıcı mahiyette olan güçleri mücerret kavramlar olarak ele almayışını bununla birlikte kolektif şuura gereğinden fazla ehemmiyet verirken, ferdi vasıfların kifayetsiz kalmasından doğan bünye bozukluklarını teşhis edememesinden dolayı yetersiz görmesinden dolayı, idari yapının merkeziyetçiliğini eleştiriyordu. Âdem-i merkeziyetçi bir idari yapı önerirken, bunun muhtemel parçalanmayı yaratacağı öngörüsünü bir vehim olarak görüyordu. Amiran Kurtkan, *Genel Sosyoloji*, İstanbul: İÜ Yayınları, No: 1946, 1974, s.86; Prens Sabahaddin, "Tehlike Karşısında Meslek", *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzah'lar* içinde, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999, s.3–29; İsmail Coşkun, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", İsmail Coşkun (ed.), *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989, s.14.

85 Aynı yöndeki bir görüş için bkz., İsmail Raci El-Faruki, *Bilginin İslâmileştirilmesi* (Genel Çalışma Planı ve İlkeler), Çev. Fehmi Koru, İstanbul: Risale Yayınları, 1995, s.80.

Beşeri ilimler ne derece ilimdirler? Bu sualin cevabı şimdilerde bile net değildir. Evet, beşeri ilimlerin ilim olma vasfını haiz olup olmadıkları hangi kriterlerle belirlenecek? İlim objektif midir? Meriç'in bu çetrefil suale verdiği cevap ilginçtir. Bir kere modern bilimin siyakına itirazı vardır. İnsanı merkeze alan, tanrıyı yeryüzünden kovan modern ilim önce güneş merkezli kozmolojiyi yıkmıştır. Evrenin biriciği, fezanın merkezi dünya, artık evrendeki galaksilerden birindeki güneş sisteminin içinde, ona tabii herhangi bir gezegendir[86]. Dünyaya atfedilen kutsiyetin yıkılışı, hoyratça bir tabiat talanını başlatan en önemli epistemik kopuşu beraberinde getirir[87]. Dünya, güçlülerin ayakta kaldığı tabii seleksiyona tabi türlerin kavga alanı. Kavga bitmemişçesine sürüyor ve sürecek[88]. İnsan türü de bu kavgaya tabi. Merhamet zayıfların silahı. Irk nazariyeleri bu kavganın meşruiyet temeli. Ne varsa Batı'da var. İlimlerin mucitleri hep Batılı, araya giren biri varsa hemen kovulmalı ya da ismi anılmaksızın üstü çizilip şöyle bir geçilmeli. İbn Haldun'u[89] misal gösterir, İbn Haldun beşeri ilimlerin ilmi olan umran ilminin kurucusudur. Oysa Batı için tarih XVIII. yüzyıla kadar bir masallar yığınıdır, destandan daha tatsız, romandan daha abes bir yazı türü[90]. Tarih ilminin banisi İbn Haldun'dur. Lakin:

> Durkheim'in kurduğu Annales Sociologiques dergisinin koleksiyonunda (1890–1964) İbn Haldun'un bir kere dahi adı geçmez. Sosyoloji kitapları da üstadı çok defa dünyaya gelmemiş farzederler. Cuvillier'nin iki ciltlik manüelinde (1952) bir dipnotuna misafir edilir üstad. İşte Batı'nın dillere destan kadirşinaslığı (*Işık Doğudan Gelir*, s.227). İbn Haldun'un bugüne kadar Batı'nın el-kitaplarında adı geçmez. Avrupa

86 Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983, s.92 vd.

87 İbrahim Uslu, *Çevre Sorunları (Kâinat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felaketlere)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995, s.55 vd.

88 Şu ifadeler Batı'nın dünyanın diğer milletlerine bakış tarzını çok iyi yansıtıyor: Amerikan Senatosunun coşkulu hatiplerinden Beveridge, "'Tanrı' diyor, bin yıl süresince Toton halklarını ve İngiliz dilini boşuna ve tembel bir kendi kendine hayran olma için hazırlamadı. Bizi kargaşanın egemen olduğu yerde düzeni kurmamız için dünyanın düzenleyici efendileri yaptı. Bizi barbar ve yaşlılık güçsüzlüğüne düşmüş, halkları yönetebilmemiz için çekip çevirmeye yetenekli kıldı. Böyle bir kuvvet olmaksızın, dünya barbarlığa ve karanlığa düşerdi. Bütün diğer ırklar arasında, Amerikan halkını, en sonunda dünyanın ilk kuşağını yönetmek için seçkin ulusu olarak atadı", Raimondo Luraghi, *Sömürgecilik Tarihi*, Çev. Aydın Emeç, İstanbul: Sosyalist Yayınları,1994, s.313.

89 *Mukaddime*'nin, Ahmet Cevdet Paşa (Cevdet Paşa, Piri Zade Sait Molla tarafından üçte ikisi, süslü ve tantanalı bir dille çevrilen eserin çevirisini tamamlamıştır [*Işık Doğudan Gelir*, s.231]), Zakir Kadiri Ugan, Turan Dursun ve Süleyman Uludağ tarafından daha önce Türkçeye çevirileri yapılmıştı. En yeni çevirisi bkz., İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 2 Cilt, Çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı Yayınları, 2004.

90 Meriç, *Kültürden İrfana*, s.79.

tarafsızlığı temsil ettiği, her türlü düşünceye kapılarını açtığı halde, Doğu'ya kapalıdır. Yalnız Doğu'ya mı? Marx, 1917'den sonra düşünce tarihine kapıları kırarak girer. Buna mukabil birçok solcular da, sağın mütefekkirlerini adamdan saymaz. İdeolojiler de, kilise gibi yobaz yetiştirir. Taraf tutmayan insan, şahsiyeti felce uğramış insandır. Kimse tarafsız değildir ve tarafsız bir sosyoloji de yoktur (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.19).

Avrupa sosyolojisinin dayandığı spekülatif felsefenin dışlandığı, daha çok alan araştırmaları, anketlerle anlık kamuoyu yoklamalarına dönüştürülen Amerikan tarzı sosyolojinin[91], hakikati arama aşkından mülhem bir gayeden mütevellit olmadığını belirten Meriç şunları söylüyor:

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni putlar çıkmış, ortaya: Truman, Marshall plânı ve Amerikan sosyolojisi, Bu «bilimsel» sosyolojinin ilk amacı, Amerikan iş çevrelerinin mutlak hükümranlığını sağlamak; ilk keşiflerinden biri sosyodrama. Sosyodramanın temelinde şöyle bir peşin hüküm yatar: Amerikan toplumu mümkün dünyaların en iyisi, ama işletmelerde ufak tefek aksaklıklar görülüyormuş, adam... Bu canım düzene ayak uydurmayan birkaç ruh hastası, psikodrama veya sosyodrama ile afiyete kavuşturulur, olur biter (*Bu Ülke,* s.184).

Asabiyet insiyakı güçlü olan Arapların bir atasözü vardır: "Kardeşime karşı ben, yeğenimize karşı kardeşim ve ben, yabancıya karşı yeğenim, kardeşim ve ben"[92]. Batılı filozoflar arasındaki her ihtilaf, Doğu söz konusu olduğunda bir ittifaka dönüşür der Meriç. Batılı insanın tekâmülün son aşaması olduğu yönündeki örtülü ırkçılığın izlerini Marx ve Weber mukayesesinde ortaya koyar[93]. Evrensel bir sosyal bilim faraziyesinin mümkünatı, Batılı üstatların zihni melekeleri böyle işledikçe yoktur. Okuyalım...

Avrupalıya göre, Marx'la Weber sosyolojinin iki düşman kardeşidir. Ama Doğu söz konusu oldu mu, rakipler anlaşmazlıklarını unuturlar, coğrafi kaderciliği "bilimsel" bir hakikat gibi sergiler Marx; "ülkedaş"larının Doğu'yu sömürürken vicdan azabı duymamaları için, bir kurt masalı uydurur: A.T.Ü.T. Weber'in hareket noktası ise şu: Avrupa dünyanın kalbgahı; insan bütün büyük fetihlerini Avrupa'nın kılavuzluğunda

91 H. Bayram Kaçmazoğlu, "Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu Üzerine", İsmail Coşkun (ed.), *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989, s.146–147.

92 Ernest Gellner, *Muslim Society*, London: Cambridge University Pres, 1981, p.69'dan naklen, Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği (Kültür Tarihinin Kaynakları)*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995, s.1.

93 İki filozofun iyi bir mukayesesi için bkz. Karl Löwith, *Max Weber ve Karl Marx*, Çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara: Doruk Yayınları, 1999.

> gerçekleştirmiştir. Öteki medeniyetler, birer emekleme, birer başlangıç, birer müsvedde. Avrupa'nın ayırıcı vasfı: akılcılık. Çağdaş tarihin mimarı: burjuvazi. Dünyanın başka ilkelerinde burjuvazi olmadığı için, Avrupa'nınkine benzeyen bir medeniyet de yok. Birçok ülkeler kapitalizmin eşiğine kadar gelmişler, fakat kapitalizme geçmemişler. Sınaî kapitalizm, Protestan ahlâkının[94] eseri (*Bu Ülke*, s.185).

Tekere çomak sokar, ezber bozar Meriç. Türkiye'nin sancılı yıllarında birer amentü hükmünde olan marksizme dair yazdıkları, gerçekten ilginç ve yeni şeylerdir. Kitaplarının hemen hepsinde Marx'a ve marksizme dair yeni yorumlar yapar ve yeni bilgiler verir. Marx'ın, Batı düşünce geleneğinin bir rengi olduğuna dair hakikati görmezden gelenlere karşı olduğu kadar, Marx'ı üstünkörü reddeden, sıkça tekrarladığı deyimle, Marx'a ve marksizme dair bir şey duyduklarında "Kızıl şal görmüş İspanyol boğası gibi" saldırıya geçenlere karşı da bir ikazdır yazdıkları.

> Tarihin içtimaî sınıflar arasında bir menfaat çatışması olduğunu, sosyalizmle uzak yakın ilgisi olmayan, Marx'dan çok önce yaşamış Restorasyon tarihçileri söylemiştir. Tarihte sınıf kavgasını söyleyenlerden biri de, tamamen anti-sosyalist olan, burjuvalara "Zenginleşin, işçilerden çok vergi alın, düşünemesinler" diyen Guizot'dur (...) Marx için, sınıf kavgası, tarihin muharrikidir, günün birinde sınıflar ortadan kalkacaktır, istihsal vasıtaları bütün cemiyetin malıdır. Burjuvazi, aristokrasiyi ortadan kaldırır ve proletarya doğar. İdeal, tezle antitezin insanla tabiat arasında olmasıdır (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.34–35).

Kadim zihniyetin kutsiyet atfettiği bilinmeze ve anlaşılmaza karşı sergilediği korkuyla karışık saygının bir dönem içinde dönüşerek ilahi vahiyden, seküler dinlerin peygamberlerine ve onların kitaplarına yöneldiğini yazar Meriç. Üstelik bilimi yegâne rehber edindiği şiarıyla hayata baktığını iddia edenlerdeki bu insicam yoksunluğu, müstehzi bir edayla gülümsetir üstadı.

> Kur'an'ın Arapçası'nı kimse anlamazdı, ama mukaddes kitap diye dururdu, aynı şey şimdi Kapital için söz konusu. (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.95).

Batı'nın büyük simaları arasındaki fikri geleneğin rabıtasını kopardığınız anda bağlı bulunduğunuz filozofun da elini ayağını bünyesinden ayırmış olursunuz. Doğu'nun Batı'ya bakışındaki en büyük yanlış da budur işte. Hegel'in diyalektiğini bilmezseniz, diyalektiğin Kadim Yunan'daki atası

94 Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1985.

Heraklit'i de atlamışsınız demektir[95]. Marx'ın isimlendirmesiyle büyük çoğunluğunu Fransız düşüncesinin yoğurduğu ütopist sosyalistler olmasaydı, bilimsel sosyalizmin çığırı açılamazdı. İngiliz ekonomi politiği olmaksızın artı değer ve sömürü, dolayısıyla azalan kârlar kanunu ortaya çıkmayacaktı. Siyak ile sibakı gözden kaçırdıkça yorum hep yanlış olacaktır.

> Saint-Simon'un, Feuerbach'ın, Hegel'in olmadığı yerde Marx'ın tek bahsi anlaşılmaz. Düşünce bir bütündür. Düşünce yalnız marksizm değildir. Marksizm bir metoddur, birçok karanlıkları aydınlatmıştır. Tam bir marksist olmak anti-marksist olmak demektir. Marx'ı bir peygamber olarak telâkki ettiğimiz andan itibaren, Marx bir ilim adamı olmaktan çıkar. Hiçbir ülkenin tarihi başka bir ülkenin tarihine benzemez. Diyalektik insan düşüncesinin vardığı son merhaledir, çünkü herhangi bir hadiseyi kökleri ve uzantılarıyla, bütün tezatlarının içinde incelemektir. Kendi kafasıyla düşünmek, hiçbir mektebe bağlanmamak demektir. Bu ne bir liberalizm, ne bir eklektizmdir. Fikir adamı çağının bütün fikirlerini kendi potasında halleder. III. Enternasyonal Koestler'in tabiri ile çok kuvvetli iradesi olan, ama odun kafalı insanları yetiştirmiştir. —Stalin'in ölümüne kadar- Çünkü III. Enternasyonal bir kiliseydi. Düşünce mumyalaştığı gün cesetleşir. Marksist düşünce bu kilisenin dışında gelişir (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.139–140).

Marksizmin XIX. yüzyıl Avrupa'sının verili koşullarında doğan dünyayı ve hayatı izah etme, yorumlama tarzı vardır. Örneklemi sadece Avrupa'dır. Marx Doğuyu çok sathi görür. Materyalizm aydınlanma dönemi öncesi, skolâstiğin boğucu cenderesi karşısında vaziyet almıştır, Fransız materyalizminin Almanya'daki yankısı, Feuerbach'a dayanır. İktisadi düzende, dominant bir mevkide bulunan kilisenin tereddisi karşısında, yükselen haklı isyan, *religion* manasında[96] şu aforizmayı doğurur: "din kitlelerin

95 Şerif Mardin bir söyleşisinde tam da bu fikri işliyor; Şerif Mardin, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", Ali Bayramoğlu, *Dün ve Bugün Felsefe*, *Kitap 1*, İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1985, s.140–166, Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1)*, Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s.102–103.

96 Batı dillerindeki "religion" kelimesi ile Arapça'daki "din" kelimesinin içeriği birbirini tam anlamıyla karşılamaz. Kuran'da yüze yakın yerde geçen din kelimesi Arap dilinde şu anlamlara gelir; hükmetmek, yönetmek, galip gelmek, hal ve tavır, ceza ve ödül, boyun eğmek, isyan, hesaba çekmek, hesap vermek, örf, sakınmak, köleleştirmek, yönetici atamak. Ayrıca din de-ye-ne fiil kökünden gelmesi itibariyle, baş eğmek, itaat etmek, ödünç almak, borç etmek, adet edinmek, baş eğdirmek, idare etmek anlamlarına da gelir. Yaşar Nuri Öztürk, Kuran'ın Temel Kavramları, İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994, s.85; Ebul- Ala El-Mevdudi, Kuran'a Göre Dört Terim, Çev. Osman Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları, 1991, s.99–111. Oysa "religion" sözcüğünün anlamı bu kadar kapsayıcı

afyonudur". Burjuvazi, feodaliteyi devirmek için kiliseyi devirmek zorundaydı ve devirmiştir.

> Marx "Din halk için afyondur" derken daima Hıristiyan kilisesini kastetmektedir. Tahtın cinayet ortağı olan kilisedir. Muzdarip ve öfkeli kalabalıkları tevekküle zorlar kilise. Haddizatında sosyalizm dine karşıdır denemez. Sosyalizm, insanları uyutan, onların istismarını kolaylaştıran, uyutucu bir inancın karşısındadır. Din de bütün ideolojik müesseseler gibi tarihin bir devrinde uyutucu olabildiği gibi, bir başka devirde bir kurtuluş olabilir (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.143).

Marx ve marksizmi sıkça incelediği yazı ve konuşmalarında bir gerçeğin altını ısrarla çizer Meriç. Hegel'le tek münasebetinin onun terminolojisini kullanmış olmasıdır. Temel fikirlerinin hemen hepsi Proudhon ile Saint-Simon' a dayanır. Proudhon ile Saint-Simon'u tanımaksızın marksizm tanınmış olmaz der. Özellikle Saint-Simon'u çok önemser. Öylesine bir önemseyiştir ki bu, hakkında kitap yazdığı yegâne sosyologdur. Saint Simon'un ütopist bir ilim dini tasarısı vardır[97]. Dev bir düşünce ve kavga adamıdır Marx. Aynı zamanda çok iyi bir teşkilatçıdır. Yine tekrar ifade etmek gerekir ki der ve ekler:

> Kim olursa olsun, ne kadar bağlı bulunursak bulunalım, mutlaka onu incelemeye, büyük bir saygı ile başlamak zorundayız, Machiavelli nasıl okumaya en iyi elbiselerini giyerek başlarsa, biz de insanlığın karanlık gecesini aydınlatan her düşünce adamına saygı ile yaklaşmalıyız. Teslimiyet ondan sonra olmalı. Fikir adamının tek vasfı kafasıyla düşünmek ve bir kilisenin esiri olmamaktır. Yoksa insan iki ayaklı tüysüz bir mahlûk olmaktan çıkar, tüylü bir hayvan, yani papağan olur (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.238–239).

Türk düşünce geleneğinin bir kötü alışkanlığına dikkatleri çeker Meriç. Türk aydınının, daha doğrusu, Türk solunun marksizmle tanışmasının ardından takındığı tutumu tenkit eder. Yönü ve biçimi nasıl olursa olsun, ilim ile iman arasındaki menfi birlikteliği eleştirir ve şunları söyler:

değildir. Bu sözcük Latince'de bağlanmayı, saygıyı, kurallara uymayı içeren bir anlama sahip olup, daha yumuşak bir itaati çağrıştırır. Bkz. Sinan Kabaağaç/ Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994, Religion Maddesi, s.515.

97 "Yıkılan kilisenin yerine yeni bir mabet kurmak istiyordu: bir bilgi, bir sevgi, bir inanç mabedi. Teolojiden boşalan tahta ilmi oturtuyordu. Newton'un mezarı başında bir yardım defteri açılacak, her millet katılacaktı bu yardıma; herkes gönlünden kopanı verecek, toplanan para en çok oy alan adaylar arasında pay edilecekti: üç matematikçi, üç fizikçi, üç kimyacı, üç fizyolojist, üç edebiyatçı, üç ressam, üç müzisyen.. dünyayı bu yirmi bir kişilik divan yönetecekti" (*Saint-Simon, İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, s.30).

> Çağımızın en yaygın, en dinamik felsefesi marksizmdir. Fakat Türk insanı marksizmle temas ederken, semavî dinlerden biri ile temas eder gibidir. Bir peygamber değildir Marx, ona yapılacak en büyük ihanet, kitaplarının yobazı olmaktır. Din tecrübe dışıdır, irrasyoneldir. İnanılır veya inanılmaz. Allah'ın varlığı ile yokluğu ilim dışı bir meseledir. Hiçbir ilim Tanrı'nın varlığını veya yokluğunu ispat etmez. Bir Einstein, bir Pascal, bir Sokrat, yani insanlığa şüphecilikleriyle yol gösteren birçok insan Tanrı'ya inanırdı. Hakikatte inanç Feuerbach'ın sandığı gibi insanın küçülmesi değil, büyümesidir. Onun büyük taraflarını gökkubbeye aksettirmesidir (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* s.253).

Marx'a karşı duyduğu saygı ve hayranlık Meriç'i diğerleri gibi fanatik bir "Marx neylerse güzel eylerciliğe" götürmemiştir. Marx ve düşünce dünyasına önerdikleri hakkında bilgi sosyolojisine ilişkin tespitleri vardır. Bir kere her bilim adamı yaşadığı çevre ve entelektüel birikimin belli bir anında doğar. Upuzun tarihsel vetirenin içindeki kısacık bir duraktır ömrü, her insan gibi. Yine yaşadığı yılları ne kadar verimli değerlendirirse değerlendirsin, öğrendikleri ve öğrendiklerinden hareketle yepyeni ve yaratıcı yeni fikirleri mutlak değildir. İnsanlığın asırların sürekliliği içinde biriktirdiği ilim deryasına akıtılmış birkaç damladır sadece. Bu çerçevede kendisine ve yazdıklarına karşı atfedilen seküler kutsiyete karşı muhaliftir Meriç.

> Marx kim? Aşağı yukarı bir asır önce yaşayan ezik bir entelektüel. Toplumları yöneten genel kanunları bulmak istemiş. Yazılanları okumuş, olayları izlemiş. İki laboratuarı var: Kitap ve gerçek. Ama araştırma alanı oldukça sınırlı: Güney Almanya, Londra civarı, İngiltere ve Kuzey Fransa. Ve gözlemleri altmış yılı kucaklıyor sadece. Çok çalışmış. Yaman bir zekâsı, kılı kırka yaran bir dikkati var. Ama tarih ilmi gelişmemişti henüz. Sosyal ilimlerde genel kanunlar olmayacağını anlayamazdı. Sınıf kavgası, tarihî bir tespitten çok, Hegel diyalektiğine gösterilen aşırı bir saygı. Kabul edelim ki, Marx'ın incelediği çağ için faydalı bir ipucu ama yetersiz. XX. asrın ilk yarısına ait bütün hadiseleri aydınlattığı söylenemez. Hele Rönesans'ı anlamak istedik mi, hiçbir işe yaramaz. Ortaçağ için büsbütün manasız. Mısır'a gelince lütfen sus (*Mağaradakiler,* s.60).

Öğrencilerine verdiği öğütlerde sıkça tekrarladığı bir husus vardır: her düşünceyi, düşüneninden öğrenmek. Bu hususta Marx ve Proudhon'dan misal verir. Öyle ki, devleti şiddetin merkezinde görme, dolayısıyla zulümden kurtuluşun biricik şartı olarak önce devletten kurtulmak gerektiğini ifade eden ilk düşünürdür Proudhon.

> Nükte düşkünü Proudhon, anarşi kelimesine sahip çıkmış. Yıkıcıdan çok, kurucu olan Proudhon, anarşiden düzensizliğin tam tersini anlıyordu. Düzensizliği yaratan hükümetin kendisi idi. Ancak hükümetsiz bir toplum tabiat düzenini yeniden kurabilir ve sosyal ahengi gerçekleştirebilirdi. Böyle bir toplumu ifade için Batı dillerinde bir kelime vardı: Anarşi (*Bir Facianın Hikâyesi,* s.45). Anarşizm: Sosyalist düşüncenin kollarından biri; hürriyet endişesi, devleti bir an önce ortadan kaldırma arzusu ağır basan bir sosyalizm. "Her anarşist sosyalisttir, ama her sosyalist mutlaka anarşist değildir" (Fischer) (*Bir Facianın Hikâyesi*, s.40). Sosyalizm, kurulu düzenin eleştirisi. Anarşizm, sosyalizmi de eleştirir. Yani eleştirinin eleştirisi (*Bir Facianın Hikâyesi*, s.41).

Büyük bir dönüşüm geçiren Batı'da, yalnızca marksist sosyalizm yoktur. Diğer sosyalizmleri de tanımak gerekir. Ancak bilineceği üzere, her bir düşünce ekolü, tam zıddıyla değil, temsil ettiği düşünce öbeğinin içinde ayrışan, kendisine en yakın başka düşünce ekolleriyle en fazla cebelleşir. Bu nedenle birinin diğeri hakkında söyledikleriyle değil, bizzat kendisiyle kurulacak diyalogla her biri tanınmalıdır.

> Biz bu kavganın dışındayız. Bütün düşünceleri tanıdıktan sonra bir karara varmalıyız. Proudhon düşmanı tarafından, Marx tarafından tanıtılmıştır. Marx da senelerce düşman olarak tanıtılmıştır, düşmanları tarafından. Bugün aynı metodolojik hata, Proudhon konusunda mevcut. (Pléhanov-Marksizmin Temel Meseleleri). Tercümeler fena[98], ama bulanık da olsa, marksizm hakkında bir fikir sahibi olunabilir. Oysa öbür sosyalizmler hakkında hiçbir kitap yoktur. William Blake "Hakikati söyle, bırak yalancı, alçak, hainler senden uzaklaşsınlar" der. Bir düşünce tezatlarıyla bütündür. Bütün izmler ancak tenkitçi bir gözle okunduğu zaman size bir şeyler verecektir. Sosyalizmin diğer insanlarını da düşmanlarından tanıyoruz. Bu duruma bir son verelim. Kendi kafanızla düşünmeye çalışınız. Hiçbir otorite kabul etmeyiniz (*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.240).

Meriç, Marx hakkında yazarken, konuşurken yine döner dolaşır bir zaafa dikkat çeker. Kuşkusuz özellikle altmışlardan sonra siyaset ile sosyal bilimler arasında kurulan büyük etkileşimdeki baş mimar: Marx ve marksizmdir. Türk üniversitelerinde öğrenim gören öğrenci gençliğin önemli bir bölümünün gözünde, emperyalizmin kıskacındaki memleketi kurtaracak biricik reçete Marx tarafından yazılmıştır. Bu reçetenin tatbiki ile

98 Marksist klasiklerin tercümeleri hakkında yapılan eleştiriler hala sürüyor. Marx ve Engels tarafından kaleme alınan küçük ancak önemli bir çalışma olan Alman İdeolojisi hakkında, kitabı tekrar çeviren Hamdullah Erbil'in ilk çevirideki çeviri yanlışları örnekleri için bkz., K. Marx-F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev. Hamdullah Erbil, İstanbul: MELSA Yayınları, 1990, s.7–11.

tüm sorunlar çözülecek, bir anlamda yeryüzü cenneti olarak tasvir edilen sosyalizm kurulacak dertler bitecektir[99]. Oysa Meriç, elde tekâmülün tedriciliğinden geçerek kemale ermiş mutlak bir reçete bulunmadığını, marksizmin de bundan beri olmadığını şu cümlelerle belirtir:

> İnsan her yasağa karşı düşkündür. Sosyalizm de tehlikelerle dolu yasak bir bölge idi. O da Avrupa'dan geliyordu ama Avrupa'dan çok Doğu'nun ezilen milletlerine sesleniyordu. Hürriyet, terakki, anayasa gibi soyut bir kavram değil, "bilimsel bir dünya görüşü" idi. Gençlerimiz hürriyetin sarhoşluğu içinde bu memnu meyveyi kabuğu ve çekirdeği ile yutacaklardı ve yuttular. Bir din oldu sosyalizm. Marx Hz. Muhammed'in yerini aldı, Kapital Kur'an'ın. (...) Oysa marksizm bir doktrin olmadan önce, bir araştırma yöntemidir. Bir tekke şeyhi değildir Marx. Belli bir çağda, belli, belli bir bölgede yaşamış, her insan gibi, birçok zaafları olan bir düşünce adamı. İnsanlığa en büyük armağanı: diyalektik (*Mağaradakiler,* s.230–231).

Meriç, marksizmin kıymetini, sunduğu tarihin her zaman ve zeminde işleyen mutlak yasaları olduğu yönündeki meşakkatli ancak sonu mutlu biten bir neticeye evrilen teorik-pratik formüllerinde görmemektedir. Zaten buna itirazı vardır. marksizmin asıl kıymeti Batı'nın yekpare bir hakikatler bütünü ve son tahlilde insanlığın son merhalesi olmadığı, tüm dünyanın tam bu noktada Batı'dan yönelen büyük saldırı karşısında teyakkuza geçmesi gerektiği yönünde yine Batı menşeli yepyeni bir açılım olmasıdır. Kuşkuyu, eleştiriyi ve araştırma metodunu en sistemli, en anlaşılır bir biçimde insanlığın hazinesine armağan etmiştir. Marksizmi doğru okuyup, onu fetişleştirmedikçe mesele yoktur[100]. Marx'ın asıl olarak öne sürdüğü temel düşünce şudur: Maddi üretim güçleri gelişmelerinin belli bir anında var olan üretim ilişkileriyle ya da onların hukuki ifadesi olan mülkiyet ilişkileriyle çatışırlar. Üretici güçlerin birer gelişme kalıbı olan bu

99 Altmışlardaki Türk solu üzerine şu iki çalışma önemlidir; Murat Belge, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Sosyalizm (1960'tan Sonra)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul: İletişim Yayınları,1983, s.1955–1962; Necmi Erdoğan, "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim*, no. 78, Güz 1998, s.22–37.

100 Benzer durum İslâm Devrimi öncesinde İran'da da vardı. İran'da Tudeh Partisi'nde örgütlenmiş sosyalistler, devrimin İslâmî boyutu dışında, ittifak zincirinin ise içindeydiler. Marksizmin etkisinin artması, Şeriati gibi bir entelektüeli bile tedirgin etmiş, *Marksizm ve Diğer Batı Safsataları* ismiyle kitaplaştırılan konferansları vermesine yol açmıştır. İngilizce tercümesi *Marxism and Other Western Fallacies*, olarak yapılırken, Türkçeye, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri* ismiyle tercüme edilmiştir. Ali Şeriati, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri*, Çev. Fatih Selim, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.

ilişkiler, üretici güçlerin gelişmesini engellemeye başlar. İşte tam bu anda toplumsal devrimler dönemine girilir.

> Descartes'in XVII. yüzyılda Avrupa'da başardığı düşünce devrimine benzeyen bir düşünce devrimi yaratmıştır bizde marksizm. Avrupa'nın yalancılığına, kapitalizmin sömürüsüne dikkatimizi çekmiştir. Anlatmıştır ki Batı düşüncesi dokunulmaz bir hakikatler bütünü değildir. Her sınıfın, her milletin, her camianın kendini korumak için uydurduğu yalanlar var. Batı'dan icazet almadıkça Batı'yı tenkit edemezdik. Marksizm bize bu icazeti verdi. Yani şuurumuza takılan zincirleri kırdı ve Avrupa büyüsünü bozdu. Bir düşünce adamı Marksçı olabilir mi? Marksçılık, bir izme yani bir kiliseye bağlanmak, onun nas'larını değişmez hakikatler gibi kabul etmekse, elbette ki hayır, insanlığın düşünce tarihinde marksizme lâyık olduğu yeri vermek, bir Eflatun'a, bir İbn Haldun'a, bir Descartes'e veya bir Saint-Simon'a gösterilen saygıyı Marx'tan da esirgememek ise, elbette ki evet. Marx çağdaş Batı düşüncesinin en büyük temsilcilerinden biri, belki de birincisidir. Marksizmi dinleştirmek Marx'ı anlamamaktır. Konserve hakikatler sunan bir şarlatan değildir Marx. Marksizm tenkittir, şüphedir, araştırma yöntemidir (*Mağaradakiler,* s.232).

Marx hakkında nihai görüşü ise şudur: O asla dokunulmaz eleştirilemez ilahi vahye mazhar olmuş bir peygamber değildir. Kendi entelektüel biyografisinin farklı aşamalarında bile fikirleri gün geçtikçe berraklaşmış, kimi zaman tamamen terk ettiği düşünceleri olmuştur. Dolayısıyla izmlerin cenderesine sokulmayı hak etmeyecek kadar büyük bir filozoftur. Sömürücü Batı'nın bu asil evladını donuklaştırmak, hem hatırasına hem de yazdıklarına karşı yapılabilecek en büyük hakarettir.

> Marx'in ayırıcı vasfı: içtimaî hakikatlerin ezelî ve cihanşümul olmadığını anlamış ve anlatmış olmak. «Kapital»in yazarı biliyordu ki, düşünce, belli bir çağın, belli bir coğrafyanın, belli bir ırkın imtiyazı değildir. Ve ilmin çarkı, küflenmiş bir saatin akreple yelkovanı gibi kendi öldüğü gün durmayacaktır. Ne garip tecelli: dünyanın en diyalektik kafası, diyalektiğe karşı kullanılan en müessir silâh oldu, marksist ne demek? Marx, ne vahye mazhar bir peygamberdir, ne tecrübe dışı bilgilerle donanmış bir kâhin. Onu beşerilikten uzaklaştırmak, beşeriyete kazandırdığı birkaç büyük hakikate ihanet değil mi? Hayatı, zaafları, hastalıklarıyla, belli bir milletin, belli bir asrın adamıdır Marx. İzm'ler -bu manada- insan idrakine giydirilen deli gömlekleridir. Her .... ist, koltuk değneği olmadan yürüyemeyeceğini itiraf eden bir zavallıdır. İzm'ler birer anakronizm yani kalıplaşan, canlılığını yarı yarıya kaybeden birer konserve düşünce. Batı'dan gelen hiçbir "izm" masum değildir (*Bu Ülke*, s.187-188).

Cemil Meriç'in doğrudan doğruya sosyolojiye ilişkin olarak kaleme aldığı en önemli eseri *Saint-Simon-İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* başlıklı eseridir. Düşünce dünyamızın çok sığ ve kısır tartışmaların ekseninde, siyasi kutuplaşmalar ve mücadelelerin güdümünde yol aldığı yıllarda ortaya konulan bu eser, orijinalitesinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Saint-Simon ismi o yıllarda hala siyasi düşünceler tarihine ilişkin birkaç kitabın içinde, Batı siyasi ve sosyal düşüncesine katkıda bulunmuş düşünürlerden biri olarak görülüyor, sosyoloji ve sosyalizm hususundaki öncülüğü bu kadar derinlemesine yapılmış bir analize konu olmuyordu. Meriç'in bu eseri yazdıktan sonra boynuna *solcu* yaftası vurulmuştur. O yıllarda bu tip etiketlemelerin bir aydın için ne kadar olumsuz sonuçlar yarattığını belirtmeye herhalde gerek bile yoktur.

> Eski ile yeni bir arada yaşayamazdı der Saint-Simon: Eskinin amacı fetihti, yeninin üretim Birinin bayrağı nas (dogma) idi, ötekinin akıl. İster istemez çatışacaklardı. Fransız İhtilali 600 yıl önce başlayan oyunun son perdesi; tarihin çökmeye mahkûm ettiği müesseseleri, yerle bir eden zelzele. (*Mağaradakiler*, s.117).

Dâhiyi tanımlarken şöyle bir özdeyişle başlandığı olur kimi kez "Mozart Afrika'da doğsaydı, Mozart olamazdı ama sırf Salzburg'ta doğduğu için de Mozart olmadı". Birey ile yaşadığı toplum arasındaki ilişki biçiminin doğrultusunu bu özdeyiş çok net bir biçimde sergiliyor. Sosyolojinin, bireyi bir anlamda imal eden toplum ile birey arasındaki ilişki yumağındaki öğeleri sıralarken tüm bu sürecin adını *toplumsallaşma* olarak tarif ettiği biliniyor. Bir toplumsal alt grup olarak kendine has bir çevresi, belki de ruhu bulunan *epistemik cemaat* bu noktada çok daha dikkate değer özelliklere sahiptir. Cemil Meriç, düşünce tarihine damgasını vuran filozofları işte tam bu noktada ele alıyor.

> Toplumun içinde birçok toplumlar var. Büyük adam, kucağında yaşadığı toplumun üvey evlâdı dünkü, yarınki, ötelerdeki bir toplumun çocuğu. Rousseau'yu Rousseau yapan yüzünü görmediği annesiyle ayyaş babası mı? Marx, avukat Marx'ın oğlu olmaktan çok Rousseau'nu Saint-Simon'un, Hegel'in çocuğu. Kaderimizi çizen toplum, ama ona teslim olunca yokuz, denizdeki herhangi bir dalgayız artık[101]. Dalgaların bir tarihi var mı? Kişilik bir kopuş, bir olmayana, bir olacağa bağlanıştır. Görünen toplum içinde görünmeyen toplumu seçmek. İnsan tabiatı

101 Aşağı yukarı aynı şeyleri Şeriati de söylüyor. Tarih, toplum, benlik ve doğa olarak isimlendirdiği ve kâmil insan olmak için aşılması gereken zindanlar olarak tasvir ettiği bu olgular için bkz., Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

> değiştirirken kendini de değiştirirmiş, yalnız tabiatı değiştirirken mi? Büyük adam bir devin sırtına tırmanan cüce, diyor Michelet. Belki doğru, dev: Goliat yani yürüyen dağ parçası, sırtındaki cüce: Davut yani zekâ. Büyük adam, kalabalığı tekme ile uyandıran kılavuz. Sonra uyanan Caliban efendisini parçalar (*Bu Ülke*, s.218).

Sonuç

Türk düşünce dünyasının en mümtaz kalemlerinden biridir Cemil Meriç. Kuşkusuz onun engin deryasının içinde kulaç atmak çok kolay bir hadise değildir. Kimdir Cemil Meriç? "münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi". Bir ayağı Batı'da, diğeri Doğu'da olan, aydınların bile tek tipleştirilmeye çalışıldığı bir dönemde kendisi kalabilmiş bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar kıt olan üç beş aydından biri. Yazının başında da belirtildiği gibi, tek sermayesi okumak olan bu çilekeş aydın, en kıymetli duyu uzvunu kaybetmiş, ömrünün kalan diğer yarısını *"kör bir adam"* olarak tamamlamıştır. Yalnız bir çocukluk devresi geçirir. Ezilen, horlanan bir çocuk olarak yaşar, buluğa erdiğinde kararını vermiştir. Kitapların dünyasına sığınacak, tek dost olarak kitapları kabul edecektir. Öyle ki henüz gözlerini kaybetmemiştir, ancak gittikçe ışığı sönmektedir gözlerinin. Salah Birsel'in tanıklığına göre; gözlerinin feri yavaş yavaş söndükçe o daha bir inatla sarılır kitaplara. Bir masa ve üzerinde bir sandalye, onun üzerinde Cemil Meriç, tepede kitapla arasında otuz santim mesafeyle bir ampul. Gece-gündüz okuyan bir adam.

Cemil Meriç'in eserlerinde Türk tarihi ve düşüncesiyle ilgili olarak en sık gündeme getirdiği, iki mühim hadise vardır. Bunlardan ilki, Yeniçeri Ocağı'nın ilgası; ikincisi ise harf ve dil inkılâplarıdır. Her ikisini de müspet karşılamaz ve menfi bakışını, gerekçeleriyle birlikte tek tek izah eder. Üslup sahibi bir yazardır. Yazdığı hemen her meseleyle ilgili olarak kullandığı kavram ve kelimeleri ele alarak işe başlar çoğu kez. Lügatlere, muteber yazar ve ansiklopedilere dayanarak onları önce bir berraklaştırır. Hürriyete âşık doğası, yazılarını kaleme alırken seçtiği edebi türü de belirlemiştir: deneme. Hiçbir mükellefiyet altına girmeden istediğini söyleyebilecektir böylece. Dogmatizme düşmez, tek bir hakikat olduğuna inanmaz. Darağacına kadar tekrarlayacağını söylediği tek bir dogması vardır: Her düşünceye saygı. Batı'ya karşı temkinli, Doğu'ya karşı şefkatlidir. Batıyla bazen sevişir, bazen dövüşür. İsyanı dünyayı kendinden ibaret gören Batı'yadır. Uzakdoğu, Ortadoğu, Yakındoğu hep sömürgeci Batı'nın kendine göre tasavvur ettiği dünyaya ilişkin zihniyetini tasvir eder. Kapitalizmi dünyanın başına gelen en büyük felaket olarak gören Meriç, *heliosentrik* kozmolojinin tabiata atfettiği kutsiyetin yıkılışıyla birlikte meydana gelen tamahkârlığın, sürekli üretim olgusunu tetiklediğini, milli sınırlar içindeki ihti-

yaçların üzerine çıkan üretimin yarattığı buhran ile birlikte başlayan yeni pazar arayışlarının sömürgeciliği yarattığını ortaya koyar. Batı karşısında bocalayan Doğu'nun aydınlarının çare arayışları içinde yer alan Batıcıları ise müstağripler olarak tanımlar. Şuursuz müstağripler ona göre Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirkettir.

Cemil Hocanın bir otokritiği ile çalışmamızı bitirelim:

> Hayatının sonuna yaklaşmış bir insan olarak, zaten çoktan beri kaybettiğim yaşama sevincini, bu sınıflar üstü hakikatlerin taharrisinde buluyorum. Bu itibarla mezarların ötesinden seslenir gibi seslenebilirim çağıma, daha doğrusu ülkeme. Ama okunur muyum, sesim duyulur mu? Meşhur bir adam da değilim, kalabalığın benimsediği edebi bir nevi temsil etmiyorum. Ne romancıyım, ne şair, ne tarihçi. Sadece dürüstüm, çok okudum, çok düşündüm. Beşeri ihtiraslardan uzaklaşmışım; bütün bu vasıflar bir düşünce adamının hamurunu yapar (*Bu Ülke,* s.58).

Kaynakça

Açıkgöz, Halil, *Cemil Meriç ile Sohbetler,* İstanbul: Seyran Yayınları, 1993.

Ağaoglu, Ahmet, *Serbest Fırka Hatıraları,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Akandere, Osman*, Milli Şef Dönemi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat (Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi),* İstanbul: Paradigma Yayınları, 1992.

Atay**,** Falih Rıfkı, *Çankaya*, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık A.Ş. Basımevi, 1969.

Ateş, Nevin Yurdsever, *Türkiye Cumhuriyetinin Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası,* İstanbul: Sarmal Yayınları, 1994.

Aydemir, Şevket Süreyya, *İnkılâp ve Kadro*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

Balzac, Honoré De, *Altın Gözlü Kız,* Çev. Vahdet Gültekin, İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1971.

Başkaya, Fikret, *Paradigmanın İflası (Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş),* İstanbul: Doz Yayınları, 1991.

Baykal, Bekir Sıtkı, *Midhat Paşa (Siyasi ve İdari Şahsiyeti),* Ankara: Kıral Matbaası, 1964.

Belge, Murat, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Sosyalizm (1960'tan Sonra)", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Beyazyüz, Murat-Göka, Erol, "Kronolojik Bir Biyografi Yerine Psikobiyografi["Kronoloji: Aptalların Tarihi..." Cemil Meriç], *Düşünen Siyaset,* 2006, sayı: 22.

Birinci, Ali, *Tarih Uğrunda (Matbuat Âleminde Birkaç Adım),* İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

Bolay, Süleyman Hayri *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi,* Ankara: Akçağ Yayınları, 1967.

Boratav, Korkut, *Türkiye'de Devletçilik,* Ankara: Savaş Yayınları, 1982.

Coşkun, İsmail, "Sosyoloji Bölümünün Tarihine Dair", İsmail Coşkun (ed.), *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji,* İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989.

Çavdar, Tevfik, "Cumhuriyetin Başlangıcında Filizlenen Demokrasi ve 'Takrir-i Sükûn' Yasası", *Birikim,* sayı: 4, Ağustos 1989.

Çeğin, Güney, "Cemil Meriç Ya Da 'Entelektüel'in Mesleki Denklemi Olarak Eleştiri Temayülünü İlkeleştirmek", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Çeğin, Güney, "Cemil Meriç'e Armağan", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Derin, Haldun, *Türkiye'de Devletçilik,* İstanbul: Çituri Biraderler Basımevi, 1940.

Divlekçi, Celalettin, "Dil-Düşünce İlişkisi Bağlamında Cemil Meriç'in Dil Hassasiyeti", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Doğan, İsmail, *Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma,)* İstanbul: İz Yayınları, 1991.

Dündar, Fuat, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913–1918)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

El-Faruki, İsmail Raci, *Bilginin* İslâm*ileştirilmesi (Genel Çalışma Planı ve İlkeler),* Çev. Fehmi Koru, İstanbul: Risale Yayınları, 1995.

El-Mevdudi, Ebul- Ala, *Kuran'a Göre Dört Terim,* Çev. Osman Cilacı, İstanbul: Beyan Yayınları, 1991.

Erdoğan, Necmi, "Demokratik Soldan Devrimci Yol'a: 1970'lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar", *Toplum ve Bilim,* no. 78, Güz 1998.

Ertan**,** Timuçin Faik, *Kadrocular ve Kadro Hareketi,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. 1994.

Evkuran, Mehmet, "Aklın Vicdana Dokunuşudur! [*Umrandan Uygarlığa* Kitabının Tanıtımı ve Şerhi Mahiyetinde Bir Çalışma]", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Fedayi, Cemil, "*Cemil Meriç: Kültürden İrfana*", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Finn, Robert P., *Türk Romanı (İlk Dönem 1872–1900),* Çev. Tomris Uyar, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1984.

Galanti, Avram, *Arabî Harfler Terakkimize Mani Değildir,* Latinize Eden: Fethi Kale, İstanbul: Bedir Yayınları, 1996.

Gellner, Ernest, *Muslim Society,* London: Cambridge University Pres, 1981.

Goethe, Johann W. *Werther,* çev. Mediha Sayar, İstanbul: Baha Matbaası, 1968.

Goethe, Johann W., *Faust,* Çev. Celal Öner, İstanbul: Alkım Yayınevi, 2006.

Göte, Johann V. *Genç Verter'in Çektikleri,* çev. A. Kâmi, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1940.

Güntekin, Reşat Nuri, *Dudaktan Kalbe,* İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ty.

Güvenç, Bozkurt, *Türk Kimliği (Kültür Tarihinin Kaynakları)*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

Heid, Uriel, *Türkiye'de Dil Devrimi,* Çev.Nejlet Öztürk, İstanbul: IQ Kültür-Sanat Yayıncılık, 2001.

Heyd, Uriel, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri,* çev. Kadir Günay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.

Heyd, Uriel, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri* (Türk Milliyetçiliğinin Temelleri), Çev. Cemil Meriç, İstanbul: Sebil Yayınları, 1980.

Hüseyin, Asaf, *Batı'nın İslâm'la Kavgası,* Çev. Mesut Karaşahan, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 2 Cilt, Çev. Halil Kendir, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Kültür Armağanı Yayınları, 2004.

İmer, Kâmile, *Türkiye'de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Kabaağaç, Sinan / Alova, Erdal, *Latince-Türkçe Sözlük,* İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.

Kaçmazoğlu, H. Bayram, "Türk Sosyolojisinin Bugünkü Durumu Üzerine", İsmail Coşkun (ed.), *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji,* İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989.

Karaburgu, Oğuzhan, "Cemil Meriç'in Dil ve Edebiyat Üzerine Düşünceleri", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Karadeniz, Abdürrahim, *Düşünce ve Edebiyatımızda Yurt ve Dünya Dergisi,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Kaynardağ, Arslan, *Felsefecilerle Söyleşiler,* İstanbul: Elif Kitabevi, 1985.

Kerim Sadi (Ahmet Cerrahoğlu), *Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, (Mete Tunçay'ın Sunuşuyla),* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Koçak, Cemil, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi, 2 Cilt,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Korlaelçi, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi,* İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.

Kösemihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

Kundera, Milan, *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği,* Çev. Fatih Özgüven, İstanbul: İletişim Yayınları, 1989.

Kurtkan, Amiran, *Genel Sosyoloji,* İstanbul: İÜ Yayınları, No: 1946, 1974.

Küçük, Yalçın *Aydın Üzerine Tezler–4,* İstanbul: Tekin Yayınları, 1990.

Küçük, Yalçın, *Bilim ve Edebiyat,* İstanbul: İthaki Yayınları, 2004.

Küçük, Yalçın, *Estetik Hesaplaşma,* İstanbul: Tekin Yayınevi, 1987.

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu,* Çev. Metin Kıratlı, Ankara: TTK Yayınları,1996.

Lorasdağı Koyuncu, Berrin - İnce, Hilal Onur, "Melankoli ve Entelektüellik: Alternatif Bir Cemil Meriç Okuması", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Löwith, Karl, *Max Weber ve Karl Marx,* Çev. Nilüfer Yılmaz, Ankara: Doruk Yayınları, 1999.

Luraghi, Raimondo, *Sömürgecilik Tarihi*, Çev. Aydın Emeç, İstanbul: Sosyalist Yayınları, 1994.

Mardin, Şerif, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", Ali Bayramoğlu, *Dün ve Bugün Felsefe*, Kitap 1, İstanbul: Bilim/Felsefe/Sanat Yayınları, 1985.

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1),* Der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Marx, K. - Engels, F. *Alman İdeolojisi,* Çev. Hamdullah Erbil, İstanbul: MELSA Yayınları, 1990.

Mazıcı, Nurşen, "Öncesi ve Sonrasıyla 1933 Üniversite Reformu", *Birikim,* sayı: 76, Ağustos 1995.

Meriç, Cemil, "Bir Kitabın Düşündürdükleri", Fahrettin Arslan (Mütercimi), *İlimler ve İdeolojiler,* İstanbul: Umran Yayınları, 1981.

Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Meriç, Cemil, *Bir Facianın Hikâyesi,* Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Meriç, Cemil, *Bu Ülke,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Meriç, Cemil, *Işık Doğudan Gelir,* İstanbul: Pınar Yayınları, 1984.

Meriç, Cemil, *Jurnal I (1955–65),* İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Meriç, Cemil, *Jurnal II (1966–83),* İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Meriç, Cemil, *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Meriç, Cemil, *Mağaradakiler,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Meriç, Cemil, *Saint-Simon (İlk Sosyolog, İlk Sosyalist),* İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Meriç, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Meriç, Mahmut Ali, "Entelektüel Bir Otobiyografi", Cemil Meriç, *Bu Ülke,* İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Meriç, Ümit, Karanlıktan Işık Eleyen Adam, *Düşünen Siyaset,* 2006, Sayı: 22.

Mertcan, Hakan, "Bir Çileye Sürgün: Cemil Meriç ve Jurnal", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Mollaer, Fırat, "Sokratik Bir At Sineğinin Serencamı: Entelektüel, Türk Epistemik Cemaati ve Cemil Meriç'i Anlamak", *Düşünen Siyaset,* 2006, sayı: 22.

Mumcu, Uğur, *Kırkların Cadı Kazanı,* İstanbul: Tekin Yayınları, 1993.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuran'ın Temel Kavramları,* İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1994.

Prens Sabahaddin, "Tehlike Karşısında Meslek", *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzah'lar* içinde, Ankara: Ayraç Yayınları, 1999.

Proudhon, Pierre Joseph, *Mülkiyet Nedir?,* çev. Vedat Gülşen Üretürk, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

Resimli Gayrıresmi Tarih, "Türk Dehasının Ürünü Muhteşem Bir Teori!", *Birikim,* sayı: 2, Haziran 1989.

Sertel, Sabiha, *Roman Gibi- 1919–1950,* İstanbul: Cem Yayınları,1978.

Sertel, Yıldız, *Ardımdaki Yıllar,* İstanbul: Milliyet Yayınları, 1990.

Sertel, Zekeriya, *Hatırladıklarım,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Sönmez, Mustafa, *Kırk Haramiler: Türkiye'de Holdingler*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 1990.

Sunay, Cengiz, "1980 Sonrası Türkiye'sinde Siyasal İslâmi Bilincin Gelişmesinde Tercümenin Rolü (Şeriati-Kutub-Mevdudi)", *Türkiye Günlüğü,* sayı:85, 2006.

Şeriati, Ali, *Dine Karşı Din,* Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Şeriati, Ali, *İnsanın Dört Zindanı*, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Şeriati, Ali, *Marksizm ve Diğer Batı Düşünceleri,* Çev. Fatih Selim, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1993.

Tokgöz, Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım,* Yay. Haz. Alpay Kabacalı, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Tolluoğlu, Meral, *Babam Nurullah Ataç,* İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1980.

Tunçay, Mete, *T.C.'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923–1931),* İstanbul: Cem Yayınevi, 1992.

Türkeş, Mustafa, "A Patriotic Leftist Development Strategy Proposal in Turkey in the 1930's: The Case of The Kadro (Cadre), Movement", *Int. J. Middle East Stud.* 33 (2001), 91–114.

Tüzen, Hasan, "Cemil Meriç'te Aydın, Kültür ve İrfan", Düşünen Siyaset, 2006, sayı: 22.

Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe (Bilimde ve Felsefede Doğrulama),* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.

Uslu, İbrahim, *Çevre Sorunları (Kâinat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felaketlere),* İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu,* Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1985.

Yeğin, Abdullah, *Osmanlıca-Türkçe Yeni Lügat (İslâmi-İlmi-Edebi-Felsefi),* İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992.

Yetkin, Çetin, *Serbest Fırka Olayı,* İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi,* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983.

Yılmaz, F. Y. *"Geç Kalmış Bir Musahabe",* Murat Yılmaz (Yay. Haz.), *Cemil Meriç,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.

Yılmaz, Murat, "Cemil Meriç: Mağaradan Çıkanların Yol Arkadaşı", *Düşünen Siyaset*, 2006, sayı: 22.

Zürcher, Erik Jan, "Güneş-Dil Teorisi ve Türk Dil Reformundaki Yeri", *Birikim,* Sayı: 2, Haziran 1989.

Zürcher, Erik Jan, *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası,* Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1991.

20. Yüzyıl Fikir Dünyamızı Üç İsimden Okumak: Necip Fâzıl, Nureddin Topçu ve Cemil Meriç

D. MEHMET DOĞAN

20. yüzyılımızda fikir hareketleri sözkonusu olduğunda birbirinden mizaç, anlayış, yaşayış ve tavır olarak farklı; fakat fikir müşterekleri fazla, mücadele zeminleri büyük ölçüde ortak, üç fikir adamının dikkatle okunması gerekiyor.

Dünyaya geliş sırası dikkate alınırsa, 1905 doğumlu Necip Fâzıl ilk ismimiz; Nureddin Topçu 1909 doğumlu, Cemil Meriç ise 12 Aralık 1916'da doğmuş. Aradan bu kadar zaman geçtikten sonra, 11 yıl içinde dünyayı teşrif eden bu üç şahsiyetin aynı nesilden olduğunu söyleyebiliriz.

Necip Fâzıl

Millî hafızamızda ilk iz bırakan Necip Fâzıl. Yirmili yaşlarda yeni ve yerli bir lirizmle yazdığı şiirleriyle şöhret oluyor. Genç yaşta ünlenen Necip Fâzıl, Avrupa'ya yüksek tahsil için gönderilen ilk talebe grubunda yer alıyor ve fakat Paris'te felsefe tahsili yapamadan yurda dönüyor. Genç şair, 1930'lu yıllarda şiirleri yanında oyunları ve hikâyeleriyle de dikkat çekiyor. 1934'te nakşî şeyhi Abdülhakim Arvasî Efendi ile tanışmasından sonra fikrî yönelişi istikamet kazanıyor. Fikir planında mücadeleye

atılışı, 1943'te *Büyük Doğu* dergisini yayını ile. Necip Fâzıl, şeyhinin vefatından üç ay önce 17 Eylül 1943'te İstanbul'da dergisini yayınlıyor, Abdülhakim Arvasi 27 Kasım 1943'te Ankara'da vefat ediyor.

Necip Fâzıl, fikirle hareketi bir arada yürütmeyi esas alan, "büyük şair", "büyük sanatkâr" şöhretini arkasına alarak mücadeleye atılan ve ömrünün sonuna kadar sürdüren temel bir karakter. Necip Fâzıl, şiirden fikre, aksiyona geçme temayülünü 1941 yılında kendisiyle yapılan bir mülakatta şu şekilde açıklıyor:

> Fikir ve edebiyat yönümüz zayıf, beklenen büyük sanatkâr bu açığı kapatacak heyula gibi bir insan olmalı. Büyük sanatkârın misyonu bu. Muhteris bir sanatkâr olmak itibarıyla bu misyonu kahramanca kabul etmeye ve bu uğurda savaşmaya karar verdim. Bunun için her şeyden evvel yepyeni bir dünya görüşü ve cemiyet sistemi telakkisi lâzımdı. Günü geldiği zaman mücadelem görülecektir.

Necip Fazıl, dünya görüşü ve sistem telakkisinin adını "Büyük Doğu" olarak koyduğunu belirttikten sonra, fikrini şöyle açıklıyor:

> Asyacı, Avrupa'ya yalnız müsbet ilimleriyle tarafdar, ruh kutuplarını Asya kaynaklarında aramak ve Avrupa'ya tatbik etmek dâvasında Allahlı, şahsiyetçi; faşizm, komünizm ve liberalizm düşmanı ve mülkiyette tahditli (fakat komünist değil) bir telakki... Zamanında hayatımı dahi bu uğurda vererek, dâvamı örgütleştirmeye çalışacağım.

Necip Fâzıl, bu mücadelenin sınırlı bir süre içinde başarılacağını ve tekrar kendini saf şiire vereceğini söylüyor. "Kendi ruhumun ve kafamın iklimini kurduktan sonra, yalnız onun duygularını temsil eden şiire çalışmaktan başka gayem yok." (*Yedigün,* 21.7.1941)

Necip Fâzıl bu mülakatta sözünü ettiği mücadele yolunda ilk adımı 17 Eylül 1943'te ilk sayısını çıkardığı *Büyük Doğu* mecmuası ile attı. Zaman zaman günlük gazete olarak da yayınlanan *Büyük Doğu*, 1978'deki son dönemine kadar çeşitli sebeplerle kesintiye uğradı.

Mücadelesi inişli çıkışlı bir seyir takip ediyor Necip Fâzıl'ın. El üstünde tutulduğu zamanlar olduğu gibi, şiddetli husumete maruz kaldığı devirler de oluyor. Mahpuslukları, mahkûmiyetleri var. Mücadelesini siyaset alanında temerküz ettiren Necip Fâzıl'ın mücadeleli hayatı sona erdiğinde onun tesirinde kalmış bir gençlik kitlesinin siyasî mücadele yolunda olduğunu ve netice olarak bugünkü iktidar yapısını belirlediklerini söyleyebiliriz.[1]

1 Necip Fâzıl adına ödül ihdas edilmesi bir nevi teşekkür ifadesi mahiyetinde görülebilir.

Nureddin Topçu

Hafızamızda bıraktığı iz itibarıyla, ikinci olarak Nureddin Topçu sahneye çıkıyor. 1928'de yurtdışına tahsil maksadıyla gönderilen ikinci grupta yer alan Nureddin Topçu, 1934'te felsefe doktorasını tamamlayarak Türkiye'ye dönüyor. Lise öğretmeni olarak görevlendiriliyor. İzmir'de sürgündeyken 1939 yılı Şubat ayında (30 yaşında) *Hareket* dergisini yayınlamaya başlıyor. Matbuat Kanunu'nun süreli yayın yapma alanını daralttığı bir dönemde İzmir'de yayınlanır görünen ve fakat İstanbul'da basılan *Hareket* dergisi Cumhuriyet devrinde bir zamandır imkânsız kılınmış fikrî muhalefetin ilk örneği oluyor. Topçu'nun *Hareket*'in ilk sayısında yer alan yazıları derin felsefî temellere işaret ediyor ve güçlü bir dinî-menevî arkaplan ortaya koyuyor.

Nureddin Topçu'nun Atatürk'ün ölümünden üç ay sonra, 1939 Şubatında yayınladığı iddiasız görünümlü dergisi *Hareket*, Cumhuriyet döneminde fikrî muhalefetin gözden kaçırılmış güçlü bir başlangıcı olarak görülmelidir. Dergide, Türkiye için yeni bir *rönesans* (oluşum, diriliş) gerektiği ve batılılaşmanın böyle bir gelişmeyi gerçekleştirmek için icab eden şartları sağlamaktan uzak olduğu açıkca ifade ediliyordu. Bunun yanında, Topçu'nun müstear imzalarla yayımladığı yazılarda, tek parti rejimine yönelik tenkitler de dile getiriliyor.

Topçu'nun ilk yazıda (Rönesans hareketleri) ortaya koyduğu batı sistemi eleştirisi, içeride aşırı ölçüde yüceltilmiş olan batılı değerlerin eleştirisidir aynı zamanda. "Müsbet ilim"i tek gerçek "mürşit" olarak ilân eden pozitivist yöneticilere, bel bağladıkları zihniyetin idealsizliği, temelden çürük olduğu ve sömürgeciliğe hizmet ettiği belirtilmektedir. "En hakiki mürşit" olarak bağlanmamız emredilen "müsbet ilim"in rol ve fonksiyonu hakkında en azından tereddüt uyandıran bu sözlerden sonra Topçu, Avrupa'nın yapamayacağı rönesansı, bizim gerçekleştirebileceğimizi şöyle ifade ediyor:

> Avrupa medeniyetinin içine girmiş olan ve Avrupa haritasının dışında bulunan bizim gibi bir millet asrımızın rönesansını kendinden bekleyebilir. Bu rönesansı yapmamızı mümkün kılan en esaslı şart Avrupa haritası dışında, Avrupalılık hırsına ve hodgâmlığına bürünmekten uzak kalmamızdır. Yaratılacak kıymetleri şu veya bu milletin tarihinden değil, hakikatin hazinesinden alabilmek hürriyetini kazanabiliriz.

Hareket dergisi daha başlangıçtaki muhtevasıyla, Cumhuriyet devrinin hâkim fikir çerçevesinin dışında bir yayın olarak dikkati çekiyor. Dinin ve dinî muhtevalı düşüncenin dışlandığı bir dönemde, dinî bir yayın olmayan

Hareket mecmuasının muhteva olarak manevî-ruhî-dinî bir arkaplana sahip olduğu görülebilmektedir.

Nureddin Topçu, hareket felsefesinden yararlanmakla beraber, kendine mahsus fikir yoğunluğu ile dikkati çeken, bu topraklarlarda yaşanan tarih üzerinden millî-islâmî bir toplum ve devlet tahayyülü oluşturan, ahlâkçı bir düşünür. *Hareket* dergisi dönemler halinde yayınlanıyor. 1947-1949, 1952-1953 ve nihayet 1966-1974.

Topçu ısrarla fikir sahasında, ahlâk sahasında kalmayı tercih ediyor. Siyaseti siyaseten desteklediği dönemler oluyor, fakat siyaset yapmayı reddediyor. Fikirlerini siyaseten biçimlendirmekten imtina ediyor. İslâm siyaseti namına ortaya çıkanları eleştiriyor, bazı dinî akımları dinin özünü yitirdikleri için şiddetle tenkid ediyor ve kapitalizme/liberalizme karşı İslâm sosyalizmini, müslüman Anadolu sosyalizmini savunuyor.

Hareketlerinde ve yazdıklarında hiç bir mübalağa, artistlik ve rol yok Topçu'nun. Sözlerine veya fikirlerine asla "dram" katmıyor. İllüzyona başvurmuyor, büyüleyici tesir uyandırmaktan bilerek kaçınıyor. Her zaman yalın, sade. Cezbedici olmuyor, cezbe göstermiyor. Değil "teshir etmek", "etkilemek" dahi onun sözlüğünde yoktu.

Kısacısı, Nureddin Topçu, düşüncesini hiç bir şekilde zamana, zemine, siyasete uydurmaya çalışmadı. *"Bizim hareketimiz mes'uliyet hareketidir; davamız hayata uymak değil, hayatımızı hakka uydurmaktır."* dedi.

Topçu'nun bu siyasetsiz tavrı, husumet cephesini güçlendiriyor. Son yıllarını çok eleştirilen ve geri plana itilen bir düşünür olarak geçiriyor. Onun zihnimizde yeniden güçlü şekilde belirmesi, 28 Şubat döneminde ve İsyan Ahlâkı kitabının tercümesinin yayınlanmasından (1995) sonradır. Sağlığında üniversiteden uzak tutulan Topçu, son yıllarda üniversitenin en çok üzerinde durduğu, çalıştığı bir fikir adamı ve felsefeci olarak kabul görüyor.

Cemil Meriç

Cemil Meriç, iki fikir adamının 1930'larda, 1940'larda başlayan mücadelelerini bilen ve bir hayli geç dönemde aynı zeminde konuşan önemli bir düşünürümüz. Onun bilgi-yoğun fikir eserleri aynı zamanda dili ve üslubuyla da dikkat çekmiştir. Namık Kemal nesrini sürdüren Süleyman Nazif'in tarzını 20. yüzyılın ikinci yarısında yenileyen Cemil Meriç âdeta yazmamış, konuşmuştur.

İki İstanbullu fikir adamından sonra, taşradan gelen ve İstanbul'da kendini kabul ettirmeye çalışan bir şahsiyet Cemil Meriç. Muhacir ailesi Balkan harbinden sonra Antakya'ya yerleşiyor, Cemil Meriç aile daha toprağa kök salmadan Fransız idaresindeki memleketinden lise tahsilini tamamlamak için İstanbul'a geliyor. O sıralar bir sol entelektüel grupla ilişki içinde olduğu anlaşılıyor. Geçim sıkıntısı yüzünden memleketine dönmek zorunda kalıyor. Hatay'ın Türkiye sınırları içine alınmasından sonra tekrar İstanbul'a geliyor ve Yabancı Diller Okulu'nda okuyor. Mezuniyetten sonra Elazığ Lisesi'ne öğretmen olarak tayin ediliyor.

Cemil Meriç, 1954'te görme yeteneğini kaybediyor. Bu onun azmini eksiltmiyor. Üniversite'de Fransızca okutmanı olarak görev yapıyor, sosyoloji dersleri veriyor.

1943'te Balzac'tan ilk tercümesi yayınlanan Cemil Meriç aynı dönemde tenkid yazıları da yayınlıyor. Fakat onun asıl bir düşünür olarak tanınması, 1960'lı yıllarda yayınladığı *Hind Edebiyatı* (1964) kitabı ve dergi yazıları ile oluyor. Cemil Meriç kendi camiası saydığı sol kesimde gereken ilgiyi bir türlü göremiyor. Onun sağa açılması hem şahsî hayatında, hem de Türkiye'nin edebiyat ve fikir hayatında ciddi tesir uyandırıyor. Konya'da yayınlanan *Çağrı* dergisi ile taşradan giriş yapıyor Cemil Bey (1965). İkinci kademede Ankara'da yayınlanan *Hisar* dergisi var. İlk 1950'de yayınlanan fakat 1957'de kapanan dergi, 1964'te yeniden yayınlanmaya başlanmıştır. Cemil Meriç 1967'den itibaren *Hisar*'da yayınlatıyor yazılarını. 1972'de İstanbul dergileri, *Türk Edebiyatı* ve *Hareket* yayın zemini oluyor. Denilebilir ki, sağ muhafazakâr camianın bütün dergi ve hatta gazetelerinde yazıyor Cemil Meriç.[2]

Cemil Meriç için *"konuşarak düşünen ve yazan, yazarak düşünen bir aydın"* denilebilir. Bu bazı ahvalde bir öğrenme sürecidir. Onun için "mütebahhir" tabirini kullanabiliriz. Yazılarında çeşitli kaynaklardan süzülmüş bilgiler dikkat çekiyor ve fikirlerini bu bilgilere dayandırıyor. Yazarken arayışlarını sürdüren Cemil Meriç, yeni keşiflerini yeri geldikçe terkibine ilave ediyor. Bunun bazı çelişkilere yol açması kaçınılmaz elbette. Bir yazar Meriç var, bir de günlük (jurnal) tutan. Zaman zaman yazar Meriç'le jurnal tutan Meriç'in ters düştüğü görülebiliyor. Üstad, "tefekkür tereddüttür, şüphedir; inkârla iman arasında bocalayıştır." diyor. Bu anlamda tereddütleri, şüpheleri, bocalamaları eserlerinde görülebiliyor.

2 Bu yayın araçlarındaki konumunu "tahammül ve tesamuh" ile açıklıyor. "*Hisar, Türk Edebiyatı, Hareket* yazılarıma sayfalarını açmak nezaketini gösteren üç dergi. Her üçünde de fildişi kulemdeyim. Aramızdaki ortak bağ tahammül ve tesamuh" (*Jurnal II*, s.45)

Cemil Meriç, kendini son dönemin mütefekkiri olarak niteliyor. (Şiirde Nazım Hikmet, romanda Kemal Tahir, fikirde kendisi).[3] Yaptıklarının anlaşılmamasından yakınırken, yaptığı işin önemini belirtmek için "elli yıl sonra belki de masallaşacağım" ifadesini kullanıyor.[4]

Cemil Meriç'in berceste diyebileceğimiz sözleri, güçlü tanımlar olarak zihnimize yerleşiyor. Batıcı aydınlarımızı "Batı'nın yeniçerileri" olarak tanımlıyor. İdeolojileri "idrakimize giydirilen deli gömleği" olarak niteliyor. Oryantalizm ise "Sömürgeciliğin keşif kolu"dur.

Cemil Meriç'in Cumhuriyetin başlangıç döneminde ağır hasar gören zihnimizi sağaltmak yönünde çabaları, fikir tarihimiz açısından büyük önem taşıyor. Tabiî, bu yapılırken keskin ifadelere başvuruluyor, aşırıya varan genellemeler yapıyor. Onun Avrupa zihnini tanımlama yönündeki şu cümlesi bugün de geçerliliğini koruyor desek yeri var: "Bütün Kur'anları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm. Karanlık tehlikeli, düşman bir yığın."

***

Üç yazarımız, fikir adamımız dünyayı kendi dilleri yanında Fransızcadan okuma konusunda ortak. Fransızca kaynaklardan yararlanıyorlar, Fransızca literatürü takip ediyorlar, bu müktesebat üzerinden Türkçe yazıyor ve konuşuyorlar. Kendi ilim ve kültür âlemimizi kavrama konusunda, eski yazıyla yetiştikleri için, bir sıkıntı yok.

Üç şahsiyetin, dine, tarihe ve kültürümüze atıflarında büyük müştereklik gözleniyor. Batı karşısında geliştirdikleri tavırdaki ortaklık da dikkat çekici. Türkiye'nin kimlik arayışında üç fikir adamımızın ortaya koydukları düşünceler önemli sonuçlar doğuruyor. Cumhuriyet inkârcılığından tarih bütünlüğüne gidilmesinde, din karşıtlığından dinin hafızamızdaki yerini geri kazanmasında ve vatan merkezli bir millilik inşasında bu üç ismin ciddi tesirleri var.

***

Bu üç şahsiyetin birbirleriyle alâkalı görüşleri merak uyandırır. Nureddin Topçu'nun kendi yazılarında, konuşmalarında ne Necip Fâzıl ve ne de Cemil Meriç'le ilgili bir görüş serdetmediğini biliyoruz. Ondan nakledilen Necip Fâzıl'la ilgili bazı görüşler var. Necip Fâzıl, hem Nureddin Topçu

3 Halil Açıkgöz: *Cemil Meriçle Sohbetler*. İstanbul, 1993, s.165

4 Cemil Meriç: *Jurnal* 2. İstanbul, 1993, s.89

ile ilgili hem de Cemil Meriç'le ilgili görüşlerini yazmıştır. Topçu ile ilgili görüşleri *Bâbıâli* isimli hatıratının sonunda yer almaktadır. Üstad'ın kendi semasında tek yıldız olma ihtirasının Nureddin Topçu ile ilgili kanaatlerini etkilediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Cemil Meriç'le ilgili sarfettiği meşhur bir cümle var: "...iç gözleri daha iyi görsün diye dış gözlerini Allah'ın görmez hale getirdiği hakiki İslâm münevveri." Bu görüş Necip Fâzıl'ın tek ve son hükmümüdür? Eğer kendisinden evvel vefat etse idi, Cemil Meriç için neler söyleyecekti, bunu bilemiyoruz, ancak yaşayanlar hakkında hükümlerini *Bâbıali*'de hayli dikkatli kayda geçirdiğini biliyoruz.

Dikkat çekici nokta, Cemil Meriç'in istemesine rağmen *Büyük Doğu*'da yazamamasıdır. Cemil Meriç, "Kendisine yaklaşmak istedim. Beraber çalışmak istedim. Fakat o istemiyor" diyor. Üstad'ın o sıralar *Hareket* dâhil sağın her türlü yayın organında göründüğü dikkate alınırsa, *Büyük Doğu*'ya nüfuz edememesini yorumlamak zor.[5]

Cemil Meriç, Necip Fazıl'la ilgili övücü cümleler kurmakla beraber, özel konuşmalarında sert şekilde eleştiriyor. Bu eleştirilerin düşünce ve hayat ekseninde ortaya çıkan çelişkiler üzerinden geliştirildiği görülmektedir.

Topçu'nun dergisi *Hareket*'te bir hayli yazısı yayınlanan Cemil Meriç, Nureddin Topçu hakkında susmayı tercih etmiştir.

5 Cemil Meriç'in son dönem *Büyük Doğu*'larda 3 yazısı yayınlanmıştır. (15 Mayıs 1978 sayı: 2, s.12-13. 22 Mayıs 1978, sayı: 3, s.12-13. 29 Mayıs 1978, sayı: 4, s.11)

Cemil Meriç'in Dergileri

-Yazdığı Dergiler Üzerinden Fikirlerinin Kamusallaşması-

YUSUF TURAN GÜNAYDIN

Hayatını birkaç safhaya ayıran Cemil Meriç'in birçok çoğu dergi olmak üzere çeşitli süreli yayınlarda yazıları yayınlanmıştır. Bunlar *İnsan, Yücel, Amaç, XX. Asır, Ayın Bibliyografyası, Gün, Dönem, Yapraklar, Yeni İnsan, Hisar, Hareket, Yeni Devir, Türk Edebiyatı, Köprü, Pınar* ve *Doğuş Edebiyat* gibi gazete ve dergilerdir.

Bu dergilerden, kronolojik olarak ilk sıralarda yer alanlarda yoğun bir biçimde yazmamış gözükmektedir. Hayatıyla ilgili bir kısım şikâyetlerinden de yola çıkarak yazmaya başladığı ilk dönemlerde sesini istediği kadar duyuramadığı anlaşılmaktadır.

İlk yazısı

Cemil Meriç'in ilk yazısının Hatay'da yayımlanan *Yenigün* gazetesindeki 1928 tarihli yazı olduğu birçok kaynakta belirtilmektedir.[1] Fakat bu yazının tarihi bir kısım kaynaklarda 1933 olarak zikredilmiştir.[2] Kendisi ilk şiirlerinin Tarık Mümtaz Göztepe'nin Antakya'da çıkardığı *Karagöz* dergisinde yayımlandığını belirtmektedir:

1 Mehmet Tekin, "Cemil Meriç'in Yetiştiği Ortam ve İlk Yazısı", *Türk Yurdu*, Haziran 1998, s.301 (491), s.38-43.

2 Bkz. *Cemil Meriç*, ed. Murat Yılmaz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 2010, s.52-53.

> *Karagöz*'de kaç ay yazdım bilmiyorum. 'Fırsat Yoksulu' mahlası ile şiirler yazdım. 'Geç kalmış Bir Muhasebe' başlıklı yazımı istisna edersem (*Yenigün* gazetesinde yayımlanmıştı.) yazı hayatımın başlangıcı *Karagöz*'deki şiirlerdir.[3]

Meriç yazı hayatına atılmasında Antakya Sultanisi'nden hocası, o yıllarda *Karagöz* gazetesini de çıkaran Tarık Mümtaz Göztepe'nin rolünden yukarıdaki cümlelerinin önünde söz etmektedir. Daha lise yıllarında dikkat çeken bir talebe olduğunu, hocası Tarık Mümtaz'ın, sürgünde yayımladığı kitabında "Hüseyin Cemil Yılmaz"a ayırdığı bir paragraf da yeterince göstermektedir.[4]

Diğerleri

Hisar dergisinde yazmaya başladığı döneme kadar Cemil Meriç'in çok da ilgi görmediği gözlemlenebilir. Denebilirse, fikirlerinin kamuoyuna yansıması bu dergide yazmaya başlamasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Şahsî gözlemlerimize göre daha öncesinde Çağrı dergisindeki yazıları da bir kısım okuyucunun zihninde iz bırakmış gözükmektedir fakat bu dergide ancak iki yazısını tespit edebilmiş bulunmaktayız.

Hareket dergisinde hem yazılarıyla hem de tercümeleriyle gözükmüştür ki, onun bu dergideki faaliyeti üzerinde durmaya değer görünmektedir. *Türk Edebiyatı* dergisi ise *Hisar* dergisindeki yazı faaliyetinin bir devamı niteliğinde görülebilir ve kamuoyunun Meriç'in fikirleriyle daha yoğun tanışmasında etkin bir mecra işlevi görmüştür. Bu arada *Köprü* dergisi Meriç'in sağ kesim içinde fikirlerini sergileme imkânı bulduğu daha farklı bir noktayı işaret eder. Süreklilik arz etmemiş gözükse de bu dergi ve temsil ettiği çevreyle irtibatı önemli gözükmektedir. Yine *Pınar* ve *Doğuş Edebiyat* dergileri de Cemil Meriç düşüncesinin Sağın farklı damarlarında sergilenmesini sağlamıştır.

Cemil Meriç'in yazdığı dergilerdeki çeşitlilik, fikirlerinin kamusallaşmasında da ilgi çekici bir dağılıma tanıklık etmektedir. Çok bilinçli seçimlerle gerçekleşmediğini düşündüğümüz bu dağılım, Cemil Meriç'in Sağ içinde genel kabul görmesinin başat sebebidir denilebilir.

3 Bkz. Ümit Meriç Yazan, *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1994, s.20. Ne yazık ki *Karagöz* dergisinin koleksiyonunu tarayamadık.

4 Bk. Tarık Mümtaz Yazganalp, *Çizgiler ve Bilgiler: Suriye Zimâmdârlarıyla Bazı Meşâhirînden Birkaç Sîmâ*, Maârif Matbaası, Haleb 1935-1936, s.212.

Cemil Meriç'in Dergilerdeki Yazıları

Ne yazık ki bütün listesini veremeyeceğimiz Cemil Meriç yazıları bibliyografyasını eksiksiz hazırlayabilmek, bazen bütünüyle kütüphanelere bile girmemiş bir kısım dergilerin taranmasını gerektirmektedir. Bu dergilerden ulaşabildiğimiz kadarını bibliyografyaya yansıtmakla iktifa ediyoruz.

İnsan, Yücel, Ayın Bibliyografyası, Gün, Dönem ve Yapraklar adlı süreli yayınları ne yazık ki tarayamadık. *Amaç*, *XX. Asır* dergilerindeki bazı yazılarını ise bu dergileri taramak suretiyle değil ikincil kaynaklardan elde edebildik.[5]

Daha önce hazırlanmış birkaç Cemil Meriç bibliyografyası tespit etmiş bulunuyoruz:

Alim Gür, "Cemil Meriç Hakkında Bir Bibliyografya Çalışması", *Türk Edebiyatı*, Nisan 1984, sayı: 126, s. 26-28.

Mehmet Tekin, "Cemil Meriç Bibliyografyası", *Konevi*, Konya, 1986, S. 31, s. 33–36.

Bunların ilkinden yararlanmış isek de ikincisini görebilme imkânımız olmadı. Bizim daha önce *Hece* dergisinin Cemil Meriç Özel Sayısı için hazırladığımız bibliyografya[6] ise ağırlıklı olarak hakkında yazılanların bibliyografyasıdır.

Yenigün

1933

"Geç Kalmış Bir Musâhabe", *Yenigün*, 23 Eylül 1933.[7]

Amaç

1946

Victor Hugo, "Bu Kitap Şu Rüyadan Doğdu" [I], çev. Cemil Meriç, *Amaç*, 22 Temmuz 1946, sayı: 20, s. 12-13.

5 Buradaki yazı künyelerini şuradan aldık: Mehmet Can Doğan, "Düz Yazıya Kaçış: Şiir Öldü, Yaşasın Cemil Meriç!", *Cemil Meriç*, ed. Murat Yılmaz, T.C. Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 2010, s.259.

6 Bk. Yusuf Turan Günaydın-İsmail Çakmak, "Cemil Meriç Bibliyografyası", *Hece (Bir Entelektüel Tedirgin Cemil Meriç)*, Yıl: XIV, Ocak 2010, S. 157, s.443-472 (Bu Özel Sayı 2015 yılında ikinci baskısına ulaştığı için biz de bibliyografyamızı 2015 Martına kadar genişletme imkânı bulmuş olduk).

7 Yazının metni için: *Cemil Meriç*, ed. Murat Yılmaz, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 2010, s.52-53.

Victor Hugo, “Bu Kitap Şu Rüyadan Doğdu” [II], çev. Cemil Meriç, *Amaç*, 1 Ağustos 1946, sayı: 21, s. 13-14.

“Modern Şiirin Kökleri: II. Alman Romantizmi”, *Amaç*, 26 Eylül 1946, sayı: 24, s. 4-5.

“Şiir ve Rüya” [I], *Amaç*, 10 Ekim 1946, sayı: 25, s. 4-5.

“Şiir ve Rüya” [II], *Amaç*, 25 Ekim 1946, sayı: 26, s. 4-5.

“Edebiyat Tarihinde Denemeler” [I], *Amaç*, 25 Kasım 1946, sayı: 27, s. 4-6.

“Agrippa d'Aubigne” [II], *Amaç*, 10 Aralık 1946, sayı: 29, s. 4-7.

Yirminci Asır

1947

“Fildişi Kule Efsanesi”, *Yirminci Asır*, 1 Kasım 1947, sayı: 1, s. 1.

Yeni İnsan

1967-1969

“İran Edebiyatı”, *Yeni İnsan*, Yıl: V, Haziran 1967, sayı: 6, s. 8-25.

“Gandhi Üstüne Konuşma”, *Yeni İnsan*, Yıl: V, Ekim 1967, sayı: 10, s. 10-11.

“Gandhi Üstüne Konuşma”, *Yeni İnsan*, Yıl: V, Kasım 1967, sayı:11, s. 5-8.

“Saint-Simon ve Auguste Comte”, *Yeni İnsan*, Yıl: V, Ekim 1967, sayı: 10, s. 10-11.

1968

“Kelimeler”, *Yeni İnsan*, Yıl: VI, Mart 1968, sayı: 3, s. 6-7.

1969

“İdeoloji”, *Yeni İnsan*, Yıl: VII, Ocak 1969, sayı: 1, s. 26-31.

İş ve Düşünce

1968

“Saint-Simon: İlk Sosyolog - İlk Sosyalist”, *İş ve Düşünce*, Yıl: XXXIII, Eylül 1968, sayı: 263, s. 40-44.

Çağrı

1965

“Hint Edebiyatı”, *Çağrı*, Yıl: IX, Temmuz 1965, sayı: 90, s. 19-21.

1966

“Hint Edebiyatı: Masal, Hikâye, Roman”, *Çağrı*, Yıl: X, Eylül 1966, S. 104, s. 18-26.

Hisar

1967

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Haziran 1967, sayı: 42, s. 20-21.

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Temmuz 1967, sayı: 43, s. 10-11.

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Ağustos 1967, sayı: 44, s. 10-13.

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Ekim 1967, sayı: 46, s. 22-23.

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Kasım 1967, sayı: 47, s. 20.

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Aralık 1967, sayı: 48, s. 16-17.

1968

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VII, Ocak 1968, sayı: 49, s. 8.

"Hint ve Batı", *Hisar*, Yıl: VIII, Şubat 1968, sayı: 50, s. 16-17.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Mart 1968, sayı: 51, s. 6-7.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Nisan 1968, sayı: 52, s. 8-9.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Mayıs 1968, sayı: 53, s. 4.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Temmuz 1968, sayı: 55, s. 8-9.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Ağustos 1968, sayı: 56, s. 12-13.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Eylül 1968, sayı: 57, s. 12.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Ekim 1968, sayı: 58, s. 12-13.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Kasım 1968, sayı: 59, s. 15-17.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: VIII, Aralık 1968, sayı: 60, s. 16-17.

1970

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: X, Ocak 1970, sayı: 73, s. 10-11.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: X, Şubat 1970, sayı:74, s. 12-13.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: X, Nisan 1970, sayı: 76, s. 10-11.

"Ümran"dan "Uygarlık"a", *Hisar*, Yıl: X, Mayıs 1970, sayı: 77, s. 5-6.

"Kendimize Saygı", *Hisar*, Yıl: X, Haziran 1970, sayı: 78, s. 8-9.

"Dergi", *Hisar*, Yıl: X, Temmuz 1970, sayı: 79, s. 8-9.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: X, Eylül 1970, sayı: 81, s. 8-9.

"Çınarlı'ya Mektup", *Hisar*, Yıl: X, Ekim 1970, sayı: 82, s. 8-9.

"Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XI, Kasım 1970, sayı: 83, s. 8-10.

"Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XI, Aralık 1970, sayı: 84, s. 13-14.

"Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XI, Ocak 1971, sayı: 85, s. 10-11.

"Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XI, Şubat 1971, sayı: 86, s. 8-10.

"Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XI, Mart 1971, sayı: 87, s. 6-7.

"Edebiyat ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XI, Mayıs 1971, sayı: 89, s. 9-11.

"Şair Salih Zeki", *Hisar*, Yıl: XI, Haziran 1971, sayı: 90, s. 8-9.

"Elinde Cennet Açan Zend Avesta", *Hisar*, Yıl: XI, Temmuz 1971, sayı: 91, s. 7-8.

"Fahişeler"i Okurken", *Hisar*, Yıl: XI, Ağustos 1971, sayı: 92, s. 14-15.

"Kültür ve Ötesi", *Hisar*, Yıl: XI, Eylül 1971, sayı: 93, s. 14-16.

"Ali Paşa'nın Vasiyetnamesi", *Hisar*, Yıl: XI, Ekim 1971, sayı: 94, s. 10-11.

"Ali Paşa'nın Vasiyetnamesi", *Hisar*, Yıl: XI, Kasım 1971, sayı: 95, s. 21-22.

"Şairane Bir Çeviri yahut Toplumbilimin Serüvenleri", *Hisar*, Yıl: XII, Aralık 1971, sayı: 96, s. 5-7.

1972

"Batı Çıkmazı", *Hisar*, Yıl: XII, Ocak 1972, sayı: 97, s. 7-8.

"Demokrasi", *Hisar*, Yıl: XII, Şubat 1972, sayı: 98, s. 6-7.

"Medeniyetlerin Ölümü", *Hisar*, Yıl: XII, Mart 1972, sayı: 99, s. 5-6.

"Garip Bir Milliyetçilik", *Hisar*, Yıl: XII, Nisan 1972, sayı: 100, s. 6-8.

"Yüz On Bir Yıl Önce Bir Mayıs Sabahı", *Hisar*, Yıl: XII, Mayıs 1972, sayı: 101, s. 6-8.

"Tarihten Sosyolojiye", *Hisar*, Yıl: XII, Haziran 1972, sayı: 102, s. 6-8.

"Susam ve Zambaklar", *Hisar*, Yıl: XII, Temmuz 1972, sayı: 103, s. 8-10.

"Mene Tekel Feres", *Hisar*, Yıl: XII, Ekim 1972, sayı: 106, s. 12-14.

"Neden Buckle?", *Hisar*, Yıl: XII, Kasım 1972, sayı: 107, s. 7-9.

"Susam ve Zambaklar", *Hisar*, Yıl: XII, Temmuz 1972, sayı: 103, s. 8-10.

"Zavallı Machiavelli", *Hisar*, Yıl: XII, Aralık 1972, sayı: 108, s. 7-10.

1973

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: XIII, Ocak 1973, sayı: 109, s. 8-10.

"Namık Kemal ve Tercümesi", *Hisar*, Yıl: XIII, Şubat 1973, sayı: 110, s. 5-8.

"Bâtıl'dan Abes'e", *Hisar*, Yıl: XIII, Mayıs 1973, sayı: 113, s. 8-9.

"Kitap", *Hisar*, Yıl: XIII, Haziran 1973, sayı: 114, s. 6-8.

"Unutulan Bir Hümanist", *Hisar*, Yıl: XIII, Temmuz 1973, sayı: 115, s. 10-12.

"En Yüce Kanun", *Hisar*, Yıl: XIII, Ağustos 1973, sayı: 116, s. 8-9.

"En Yüce Kanun", *Hisar*, Yıl: XIII, Eylül 1973, sayı: 117, s. 7-8.

"Yeni Bir İdeoloji", *Hisar*, Yıl: XIII, Ekim 1973, sayı: 118, s. 7-9.

"Politikacıların En Ehliyetsizi: Aydın", *Hisar*, Yıl: XIII, Aralık 1973, sayı: 120, s. 17-19.

1974

"Bir Yılbaşının Düşündürdükleri", *Hisar*, Yıl: XIV, Ocak 1974, sayı: 121, s. 4-5 ve 19.

"Dosto ve Biz", *Hisar*, Yıl: XV, Eylül 1974, sayı: 129, s. 8-10. *1975*

"Ahmet Mithat - Muallim Naci", *Hisar*, Yıl: XV, Ocak 1975, sayı: 133, s. 9-11.

"Türkoloji", *Hisar*, Yıl: XV, Şubat 1975, sayı: 134, s. 8-10.

"Cemil Meriç'in Çınarlı'ya Mektubu", *Hisar*, Yıl: XV, Mart 1975, sayı: 135, s. 14.

"Sakson Köleleri", *Hisar*, Yıl: XV, Nisan 1975, sayı: 136, s. 3-4.

"Selçuk Fürüzan: 47'liler", *Hisar*, Yıl: XV, Haziran 1975, sayı: 138, s. 6-8 [tanıtma].

"Dünya Görüşleri", *Hisar*, Yıl: XV, Temmuz 1975, sayı: 139, s. 8-10.

"Göğçeli, Yaşar Kemal: Demirciler Çarşısı Cinayeti", *Hisar*, Yıl: XV, Ağustos 1975, sayı: 140, s. 7-10 [tanıtma].

"Aydınlık Olmayan Bir Mefhum: Aydın", *Hisar*, Yıl: XV, Ekim 1975, sayı: 142, s. 3-5.

"Şezlongtakiler", *Hisar*, Yıl: XV, Aralık 1975, sayı: 144, s. 7-10.

1976

"Mandaren'i Öldürmek", *Hisar*, Yıl: XVI, Ocak 1976, sayı: 145, s. 8-10.

"Fildişi Kuleden", *Hisar*, Yıl: XVI, Şubat 1976, sayı: 146, s. 8-10.

"Sade ve Stirner", *Hisar*, Yıl: XVI, Nisan 1976, sayı:148, s. 6-8.

"Zaman, Zaman-ı Terakki", *Hisar*, Yıl: XVI, Haziran 1976, sayı: 150, s. 5-8.

"Cem, İsmail: Türkiye'de Az Gelişmişliğin Tarihi", *Hisar*, Yıl: XVI, Ağustos 1976, sayı: 152, s. 5-8.

"Şair Dante", *Hisar*, Yıl: XVI, Eylül 1976, sayı: 153, s. 6-7.

"Edebiyat Tarihi ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XVI, Ekim 1976, sayı: 154, s. 8-11.

"Edebiyat Tarihi ve Sosyoloji", *Hisar*, Yıl: XVI, Kasım 1976, sayı: 155, s. 16-18.

1977

"Aristak'la Zoil I", *Hisar*, Yıl: XVII, Şubat 1977, sayı: 158, s. 12-14.

"Aristak'la Zoil II", *Hisar*, Yıl: XVII, Mart 1977, sayı: 159, s. 5-8.

1978

"Bir Avuç Duman", *Hisar*, Yıl: XVIII, Şubat 1978, sayı: 170, s. 3.

"15 Ağustos 1771", *Hisar*, Yıl: XVIII, Ağustos 1978, sayı: 176, s. 3.

"Eski Bir Rüya: Dünya Edebiyatı I", *Hisar*, Yıl: XVIII, Eylül 1978, sayı: 177, s. 7-9.

"Eski Bir Rüya: Dünya Edebiyatı II", *Hisar*, Yıl: XVIII, Ekim 1978, sayı: 178, s. 7-12.

"Tanımadığımız Avrupa", *Hisar*, Yıl: XVIII, Kasım 1978, sayı: 179, s. 10.

"Roman ve Deneme", *Hisar*, Yıl: XVIII, Aralık 1978, sayı: 180, s. 3.

Kubbealtı Akademi Dergisi

1975

"Aydının Kaderi", *Kubbealtı Akademi Dergisi*, Yıl: IV, Ekim 1975, sayı: 4, s. 34-52.

1976

"Düşmeyen Kale", *Kubbealtı Akademi Dergisi*, Yıl: V, Ekim 1976, sayı: 1, s. 20-32.

"Batının Son Armağanı: Anarşi", *Kubbealtı Akademi Dergisi*, Yıl: V, Nisan 1976, sayı: 2, s. 36-55.

"İhtilal mi, İhtilâl-i Şuûr mu?", *Kubbealtı Akademi Dergisi*, Yıl: V, Ekim 1976, sayı: 4, s. 33-62.

1978

"En Emin Yol", *Kubbealtı Akademi Dergisi*, Yıl: VII, Şubat 1978, sayı: 1, s. 63-75.

1979

"Tanımadığımız Don Kişot", *Kubbealtı Akademi Dergisi*, Yıl: VIII, Ekim 1979, sayı: 4, s. 35-46.

Hareket

1972

Cezmi Ertuğrul, "Diller Nasıl Gelişir?", sadeleştirme: Cemil Meriç, *Hareket* (Türk Dili Özel Sayısı), V. Dönem, Eylül 1972, sayı: 81, s. 26-28.

"Büyücü Çırağı", *Hareket*, V. Dönem, Ekim 1972, sayı: 82, s. 2-4.

Hugo, Victor, "Asırların Efsanesi" (şiir), çev. Cemil Meriç, *Hareket*, V. Dönem, Ekim 1972, sayı: 82, s. 50-56.

"Cemaleddin Efganî Dosyası", *Hareket*, V. Dönem, Kasım 1972, sayı: 83, s. 6-12.

"Romanda Hesaplaşma", *Hareket*, V. Dönem, Aralık 1972, sayı: 84, s. 4-14.

1973

"Terbiye'nin Kitab-ı Mukaddes'i", *Hareket*, V. Dönem, Mart 1973,sayı: 87, s. 13-16.

"Nazizm: İkinci Cihan Savaşının Günahkâr Tekesi", *Hareket*, V. Dönem, Nisan 1973, sayı: 88, s. 8-17.

"Politika Adamı, İlim Adamı", *Hareket*, V. Dönem, Mayıs 1973, sayı: 89, s. 8-15.

Heyd, Uriel, "Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Eserleri I", *Hareket*, çev. L. Çataloğlu, V. Dönem, Mayıs 1973, sayı: 89, s. 31-34.

Heyd, Uriel, "Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri II", *Hareket*, çev. L. Çataloğlu, V. Dönem, Haziran 1973, sayı: 90, s. 16-20.

"Çağdaş Uygarlık Düzeyi", *Hareket*, V. Dönem, Haziran 1973, sayı: 90, s. 8-15.

Heyd, Uriel, "Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri", çev. L. Çataloğlu, *Hareket*, V. Dönem, Ağustos 1973, sayı: 92, s. 20-23.

"İdeoloji", *Hareket*, V. Dönem, Ağustos 1973, sayı: 92, s. 4-10.

"İdeoloji II", *Hareket*, V. Dönem, Eylül 1973, sayı: 93, s. 4-17.

Heyd, Uriel, "Ziya Gökâlp'in Hayatı ve Eserleri / Hars ve Medeniyet", *Hareket*, çev. L. Çataloğlu, V. Dönem, Eylül 1973, sayı: 93, s. 34-38.

Heyd, Uriel, "Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri / Batıcılık, Osmanlıcılık", *Hareket*, çev. L. Çataloğlu, V. Dönem, Ekim 1973, sayı: 94, s. 30-36.

"Yunan Mucizesi", *Hareket*, V. Dönem, Kasım 1973, sayı: 95, s. 22-27.

1974

Heyd, Uriel, "Gökalp'ın Hayatı ve Eserleri: VI /İslâmiyet", *Hareket*, çev. L. Çataloğlu [Cemil Meriç], V. Dönem, Ocak 1974, sayı: 97, s. 7-11.

Heyd, Uriel, "Ziya Gökalp'ın Hayatı ve Eserleri: IV", *Hareket*, V. Dönem, Şubat 1974, sayı: 98, s. 44-46.

"Kendi Semasında Tek Yıldız I", *Hareket*, V. Dönem, Nisan 1974, sayı: 100, s. 32-36 (İbn Haldun hakkında).

"Kendi Semasında Tek Yıldız II", *Hareket*, V. Dönem, Mayıs 1974, sayı: 101, s. 8-18.

1979

Escarpitt, R., "Edebiyat Tarihi'nin Tarihi", çev. Cemil Meriç, *Hareket*, VII. Dönem, Ekim 1979, sayı: 8 (170), s. 23-29.

Escarpitt, R., "Edebiyat Tarihi"nin Tarihi-II / Rönesanstan Romantizme", *Hareket*, VII. Dönem, Kasım-Aralık 1979, sayı: 9-10 (171-172), s. 29-35.

1980

Escarpitt, R., "Edebiyat Tarihi"nin Tarihi-III / XIX. Asır Edebiyatı", *Hareket*, çev. Cemil Meriç, VII. Dönem, Mart 1980, sayı: 13 (175), s. 12-19.

Pınar

"Aydın Denen Meçhul", *Pınar*, Yıl: VI, Şubat 1977, sayı: 62, s. 20-24.

"Aydın Denen Meçhul", *Pınar*, Yıl: VI, Mart 1977, sayı: 63, s. 9-22.

"Aydın Denen Meçhul", *Pınar*, Yıl: VI, Nisan 1977, sayı: 64, s. 3-13.

"Aydın Denen Meçhul", *Pınar*, Yıl: VI, Mayıs 1977, sayı: 65, s. 2-11.

"Aydın Denen Meçhul", *Pınar*, Yıl: VI, Haziran 1977, sayı: 66, s. 2-12.

"Hayaliyyun'dan 'Hakikiyyun'a", *Pınar*, Yıl: VI, Ağustos 1977, sayı: 68, s. 2-13.

"Edebiyatımızda Zola", *Pınar*, Yıl: VI, Eylül 1977, sayı: 69, s. 2-8.

"Mea Culpa", *Pınar*, Yıl: VI, Kasım 1977, sayı: 66, s. 5.

"Sarıklı İhtilâlci", *Pınar*, Yıl: VI, Kasım 1977, sayı: 71, s. 2-11.

"Kültür Emperyalizmi", *Pınar*, Yıl: VI, Aralık 1977, sayı: 72, s. 17-20.

1978

"Anarşi Değil Anomi", *Pınar*, Yıl: VII, Şubat 1978, sayı: 66, s. 2-13.

"Neden Bir Dünya Görüşümüz Yok?", *Pınar*, Yıl: VII, Mart 1978, sayı: 70, s. 6-7.

"Sayılgan, Aclan: Deprem", *Pınar*, Yıl: VII, Mart 1978, sayı: 75, s. 17-23 [tanıtma].

"Rodinson: Marxisme et Monde Musulman", *Pınar*, Yıl: VII, Nisan 1978, sayı: 76, s. 3-17 [tanıtma].

"Avrupa'daki Hayalet", *Pınar*, Yıl: VII, Mayıs 1978, sayı: 77, s. 3-10.

"Hürriyetin İlk Şartı: Şuur", *Pınar*, Yıl: VII, Eylül 1978, sayı: 81, s. 11-16.

"İnsan Nereye?", *Pınar*, Yıl: VII, Ekim 1978, sayı: 82, s. 4-6.

"Felsefenin Paslı Kilidi: Hürriyet", *Pınar*, Yıl: VII, Kasım-Aralık 1978, sayı: 83-84, s. 15-19.

1979

Gino Lombroso, "Kadın Ruhu", çev. Cemil Meriç, *Pınar*, Yıl: VIII, Ocak 1979, sayı: 85, s. 12-19.

Roger Caillois, "Romanın Alın Yazısı", özetle çev. Cemil Meriç, *Pınar*, Yıl: VIII, Mart 1979, sayı: 87, s. 12-19.

"Göller Bölgesinde Bir Ada", *Pınar*, Yıl: IX, Ocak-Şubat 1980, sayı: 1, s. 3-13 [Ali Şeriati hakkında.].

“Avrupa İslam Tanımaz”, *Pınar*, Yıl: IX, Mart-Haziran 1980, sayı: 2-3, s. 22-27.

“İktisadî Kalkınma ve İdeoloji”, *Pınar*, Yıl: IX, Mart-Haziran 1980, sayı: 2-3, s. 55-61.

Büyük Doğu

“Ali Suavi Üzerine”, *Büyük Doğu*, Yıl: XXXIV, 16. Devre, 15 Mayıs 1978, sayı: 2, s. 12-13.

“Çırağan Sarayı Baskını”, *Büyük Doğu*, Yıl: XXXIV, 16. Devre, 22 Mayıs 1978, sayı: 3, s. 12-13.

“İhtilâl ve Suavi”, *Büyük Doğu*, Yıl: XXXIV, 16. Devre, 29 Mayıs 1978, sayı: 4, s. 11.

Yeni Devir

1981

“Süleyman Nazif’in Mezarı”, *Yeni Devir*, 9 Şubat 1981, s. 3.

“Matmazel Noraliya’yı Okurken”, *Yeni Devir*, 23 Mart 1981, s. 3.

1982

“Edebiyat-ı Cedide’nin Otopsisi”, *Yeni Devir*, 31 Mayıs 1982.

“Le Bon mu, Renan mı?”, *Yeni Devir*, 22 Mayıs 1982.

Türk Edebiyatı

1974

“Eser ve Yaratıcısı”, *Türk Edebiyatı*, Yıl: III, Aralık 1974, sayı: 36, s. 9-11.

1975

“Ahmet Mithat-Muallim Naci”, *Türk Edebiyatı*, Yıl: XV, Ocak 1975, sayı: 133, s. 9-11.

“Suavi Dosyası”, *Türk Edebiyatı*, Yıl: III, Ocak-Şubat 1975, sayı: 37-38, s. 8-13 ve 43-47.

“Ahmet Mithat-Muallim Naci”, *Türk Edebiyatı*, Yıl: XV, Ocak 1975, sayı: 133, s. 9-11.

1978

“Nur, Ziya: Dündar Taşer’in Büyük Türkiyesi”, *Türk Edebiyatı*, Mart 1978, sayı: 53, s. 9-12.

1982

“Dilimizin En Büyük Lügat-nüvîsi: Redhouse”, *Türk Edebiyatı*, Şubat 1982, sayı: 100, s. 4-5.

“Doğulu Kalan Tek Müstağrip”, *Türk Edebiyatı*, Mart 1982, sayı: 101,

s. 3-4.

"Siyamlı İkizler yahut Medeniyetle Kültür", *Türk Edebiyatı*, Nisan 1982, sayı: 102, s. 7-9.

"Doğu'nun İki Şaheseri", *Türk Edebiyatı*, Haziran 1982, sayı: 104, s. 5-6.

"Garp Cephesi", *Türk Edebiyatı*, Temmuz 1982, sayı: 105, s. 9 [*Le Monde* hk.].

Açıkoturum: "Anayasada Dil Akademisi", *Türk Edebiyatı*, Eylül 1982, sayı: 107, s. 15-18 [katılanlar: Cemil Meriç, Ahmet Kabaklı, Ayhan Songar, Tahsin Banguoğlu, Mehmet Ergin, Necmettin Hacıeminoğlu, Mehmet Aslan, Sevinç Çokum, Ayla Ağabegüm, İsa Kocakaplan, M. Mehdi Ergüzel, Servet Kabaklı].

"Edebden Edebiyâta", *Türk Edebiyatı*, Ekim 1982, sayı: 108, s. 14.

"Bitmeyen Kavga", *Türk Edebiyatı*, Kasım 1982, sayı: 109, s. 5-7.

"Bir Çıkmazda Dolaşırken", *Türk Edebiyatı*, Aralık 1982, sayı: 110, s. 37.

1983

"Çocuk Edebiyatı I", *Türk Edebiyatı*, Ocak 1983, sayı: 111, s. 10-11.

"Çocuk Edebiyatı II", *Türk Edebiyatı*, Şubat 1983, sayı: 112, s. 10-11.

"İki Düşman Kardeş", *Türk Edebiyatı*, Mart 1983, sayı: 113, s.

"Muhteşem Bir Âbide: Doğu Kütüphanesi", *Türk Edebiyatı*, Nisan 1983, sayı: 114, s. 6-7.

"Gandhi'yi Dinlerken", *Türk Edebiyatı*, Mayıs 1983, sayı: 115, s. 22-23.

"Garaudy'den Hammer'e", *Türk Edebiyatı*, Ağustos 1983, sayı: 118, s.

"Çağların Anıtları", *Türk Edebiyatı*, Eylül 1983, sayı: 119, s. 28-29 ["*Le Memorial des Siècles*" hk.].

1984

"Bin ve Bir Gece'ye Dair", *Türk Edebiyatı*, Mart 1984, sayı: 125, s. 24-26.

"Cemil Meriç'le Konuşma", fot. Ali Meriç, *Türk Edebiyatı*, Mart 1984, sayı: 125, s. 5-8.

1987

"Cemil Meriç ile Mülâkat", konuşan: Hüsamettin Arslan, *Türk Edebiyatı*, Ağustos 1987, sayı: 166, s. 12-17 [*TYB Kültür ve Sanat Yıllığı 1986*'dan alıntı].

Köprü

1977

"Önce Hiciv: Bizde Hiciv Yok", *Köprü*, Yıl: I, Aralık 1977, sayı: 9, s. 4-9.

1978

"Suçlu Kim?", *Köprü*, Yıl: I, Ocak 1978, sayı: 10, s. 2-5.

"Hürriyet Peşinde", *Köprü*, Yıl: II, Nisan 1978, sayı: 13, s. 4-6.

"Hürriyet Peşinde (2)", *Köprü*, Yıl: II, Mayıs 1978, sayı: 14, s. 13-15.

"İslamiyet ve Kapitalizm", *Köprü*, Yıl: II, Haziran 1978, sayı: 15, s. 5.

"En Emin Yol", *Köprü*, Yıl: II, Temmuz 1978, sayı: 16, s. 3-5.

"En Emin Yol (2)", *Köprü*, Yıl: II, Ağustos 1978, sayı: 17, s. 5-8.

"Politikacıların En Ehliyetsizi", *Köprü*, Yıl: II, Eylül 1978, sayı: 18, s. 2-3.

"Osmanlı Emperyalist mi?", *Köprü*, Yıl: II, Ekim 1978, sayı: 19, s. 4-5.

"Akademi", *Köprü*, Yıl: II, Kasım 1978, sayı: 20, s. 5-6.

1979

"Kanlı Bir Put: Slogan", *Köprü*, Yıl: II, Ocak 1979, sayı: 22, s. 1.

1981

"Bediüzzaman'a Göre İki Medeniyet", *Köprü*, Yıl: V, Mart 1981, sayı: 48, s. 5.

İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek

1978

"Sosyalizmler ve Din", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Temmuz 1978, sayı: 1, s. 15-17.

"Avrupalılaşmak mı, Avrupalılaştırmak mı?", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Ağustos 1978, sayı: 2, s. 6-13.

"Can Çekişen Ahtapot", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Eylül 1978, sayı: 3, s. 3-10 [sömürgecilik hk.].

"İdeolojiler ve Çağdaş Elit [I]", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Ekim 1978, sayı: 4, s. 11-21.

"İdeolojiler ve Çağdaş Elit [II]", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Kasım 1978, sayı: 5, s. 2-10.

"Liberalizm yahut Hür Bir Kümeste Bir Tilki", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Aralık 1978, sayı: 6, s. 18-25.

Denis Saurat, "Novel", *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, kısaltarak çev. Cemil Meriç, Yıl: I, Aralık 1978, sayı: 6, s. 14-17 [tanıtma].

1979

J. J. Chevallier, "Kitabı Mukaddes'te Politika (I)", çev. Cemil Meriç, *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Ocak 1979, sayı: 7, s. 30-32.

J. J. Chevallier, "Kitabı Mukaddes'te Politika (II)", çev. Cemil Meriç, *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Mart 1979, sayı: 9, s. 17-22.

“Marksist Düşünceler ve Müslüman Dünya”, *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Mart 1979, sayı: 9, s. 17-23.

“Romanın Romanı”, *İlim, Kültür ve Sanatta Gerçek*, Yıl: I, Nisan 1979, sayı:10, s. 16-20.

Millî Kültür

1980

“Klâsik Dedikleri”, *Millî Kültür*, Yıl: II, Temmuz 1980, sayı: 2, s. 45-55.

“Medeniyetlerin Defter-i Amali yahut Ansiklopediler”, *Millî Eğitim ve Kültür*, Yıl: III, Ağustos 1981, sayı: 11, s. 28-44.

Doğuş Edebiyat

1982

“Cemil Meriç’le Bir Konuşma”, konuşan: Coşkun Çokyiğit, *Doğuş Edebiyat*, Haziran 1982, sayı: 3 (Yeni Dizi), s. 9-12 [BDK, s. 75-80].

“Fildişi Kuleden / Nazımdan Nesre”, *Doğuş Edebiyat*, Yıl: III, Aralık 1982, Yeni dizi: sayı: 9 (33), s. 7.

1983

“Fildişi Kuleden / Fert ve Tarih III”, *Doğuş Edebiyat*, Yıl: IV, Nisan 1983, Yeni dizi: sayı: 13 (37), s. 8-9.

“Fildişi Kuleden / Fert ve Tarih IV”, *Doğuş Edebiyat*, Yıl: IV, Mayıs 1983, Yeni dizi: sayı: 14 (38), s. 9-10.

“Fildişi Kuleden / Bir Tartışma Vesilesiyle”, *Doğuş Edebiyat*, Yıl: IV, Haziran 1983, Yeni dizi: sayı: 15 (39), s. 12-13.

Röportajlar

1944

“Eserlerini Nasıl Hazırlıyorlar?” (C. Meriç’in cevabı), *Yücel*, Yıl: XVIII, Eylül 1944, sayı: 101, s. 31-34.

1964

“Batı’yı Batı Yapan: Asya, Asya’yı Asya Yapan: Hind / Cemil Meriç’le Röportaj”, konuşanlar: Mehmet Ergin – İzzet Tanju, *Dönem*, Aralık 1964, s. 5. Ayrıca bk. *Cemil Meriç,* 2006, s.319–320 [BDK, s. 262-263].

1972

“Cemil Meriç ile Mülâkat: İlk işimiz kendimizi tanımak”, konuşan: Mehmet Menteşoğlu, *Türk Edebiyatı*, Ocak 1972, sayı: 39, s. 24-28 [BDK, s. 173-180].

1974

“[Cemil Meriç:] Uyuşan şuurumuza alevden bir mızrak”, konuşan:

Turgut Güler, *Türk Edebiyatı*, Eylül 1974, sayı: 33, s. 33 [Ankete cevap, BDK, s. 118-126].

"[Cemil Meriç:] Mazinin karanlıkları içinde kaybolan bir ışık: Muallim Naci", *Yeni Sanat*, Kasım 1974, sayı: 8 (Muallim Naci ö. s.), s. 44-50 [Ankete cevap, BDK, s. 155-165].

1975

"Cemil Meriç'le Konuşma", *Millî Gençlik*, Mart 1975.

"[Cemil Meriç:] Bizim intelijansiyamız Batı'nın Yeniçerisidir", konuşan: Ergun Göze, *İçimizden 30 Kişi*, Boğaziçi Y., İstanbul 1975, s. 7-12 [BDK, s. 242-245].

1976

"[Cemil Meriç:] Dava, bugünü düne bağlamaktır", *Büyük Gazete*, 2 Haziran 1976 [BDK, s. 181-186].

"[Cemil Meriç:] İntelijansiyamız içtimai bir sınıfın temsilcisi değil", *Millî Gençlik*, Ekim 1976, S. 4, s. 13-20 [BDK, s. 141-148].

"[Cemil Meriç:] Pencerelerimiz Batı'ya açılmış değil, kırılmıştır", konuşan: Mehmet Akif Ak, *Pınar*, Yıl: V, Ekim 1976, sayı: 58, [BDK, s. 81-88].

1977

"[Cemil Meriç:] Said Nursi bir dünya görüşünün yayıcısıdır", Necmeddin Şahiner, *Yeni Asya*, 8 Mayıs 1977 [BDK, sayı: 220-223].

1978

"[Cemil Meriç:] Bir dava etrafında tek kalp, tek vücut olmalıyız", konuşan: Alp Eren, *Pınar*, Yıl: VII, Temmuz 1978, s. 28-30. Ayrıca bk. *Devlet*, Ağustos 1978 [BDK, s. 187-190].

"[Cemil Meriç:] Kuğunun son şarkısı: Yahya Kemal", *Divan*, Yıl: I, Kasım 1978, sayı: 1, s. 3-4 [BDK, s. 191-194].

1979

"[Cemil Meriç:] Herkes bir adaya sürgün", konuşan: K. Ç., *Pınar*, Yıl: VIII, Nisan 1979, sayı: 88, s. 9-12 [BDK, s. 149-154].

"[Cemil Meriç:] Çocuk milletler roman okur", konuşan: Dursun Gürlek, *Meşale*, Temmuz-Ağustos 1979, sayı: 34-35, s. 12-16 [BDK, s. 108-117].

1981

"Cemil Meriç'le Bir Konuşma", konuşan: İhsan Işık, *Yeni Devir*, 9 Ocak 1981. Ayrıca bkz. *Suffe Kültür ve Sanat Yıllığı 1982*, s. 254-264 [BDK, s. 59-74].

1982

"[Cemil Meriç:] Doğu-Batı diye iki ayrı gerçeklik yok" (I-IX), konuşan: Hüseyin Yorulmaz, *Yeni Devir*, 2-10 Nisan 1982 [BDK, s. 31-58].

"[Cemil Meriç:] Televizyon, sokağın afyonudur", *Mavera*, Ekim 1982, s. [BDK, s. 200-201].

1983

"[Cemil Meriç:] 18 yaşımda neysem, oyum", sohbet: Muhsin Karabay – M. Çelik – E. N. Çoruhlu – A. Ulaş – A. Gençosmanoğlu – S. Atlan, *Türk Edebiyatı*, Haziran 1983, sayı: 236, [BDK, s. 274-86].

"İnanmış Aydının Problemleri [Anketi]", *Hamle*, 9 Temmuz 1983 [BDK, s. 195-199].

"[Cemil Meriç:] Boşuna bağırıyorum… Sağ okumuyor", konuşan: Sefa Kaplan, *Boğaziçi*, Kasım 1985, [BDK, s. 97-107].

1986

"Aydınlar Bediüzzaman'ı Konuşuyor (C. Meriç'in cevabı:) İnsanlık onun sesine kulak vermeli", *Köprü*, Mart 1986, sayı: 96, s. 24-25.

"Büyük Doğu Çevresinde Soruşturma (C. Meriç'in Cevabı)", *Tavır*, Yıl: I, Mayıs-Haziran 1986, s. 24-25.

"[Cemil Meriç:] Araf'ta bir yalnızım", Hüsamettin Arslan, *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı 1986*, YTB Y., Ankara 1986, s. 586-594. İktibas: "Cemil Meriç ile Mülakat", *Türk Edebiyatı*, Ağustos 1987, sayı: 166, s.12–17 [BDK, s. 127-140].

1987

"[Cemil Meriç:] Risale-i Nurlar imanın bir kalesidir", konuşan: Necmeddin Şahiner, *Yeni Nesil*, 1 Mayıs 1987 [BDK, s. 215-219].

1993

"[Cemil Meriç:] Avrupa istediğimizi değil, kendi istediğini verdi", konuşan: Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, İstanbul 1993, s. 8-13 [BDK, s. 166-172].

1995

"[Cemil Meriç:] Entelektüel, amel edendir", konuşan: Mustafa Armağan, *İzlenim*, Şubat 1995, sayı: 18, s. 65-67 [BDK, s. 89-96].

1997

"[Cemil Meriç:] Uygarlığın çağı olmaz" (I-II), Ferman Karaçam, *Yeni Şafak*, 22-23 Haziran 1997 [BDK, s. 264-273].

2002

"Cemil Meriç'le Söyleşi", konuşan: Rüşdü Onduk, *Cogito*, Yaz 2002, sayı: 32, s. 297-299.

2004

"[Cemil Meriç:] Avrupa'nın farikası kavgadır...", konuşanlar Safa Mürsel – Haluk İmamoğlu – Cemal Uşşak – Halil Açıkgöz, *Bulutları Delen Irmak: Cemil Meriç ile Konuşmalar*, haz. Mustafa Armağan – Sezai Coşkun, Da Y., 1. b., İstanbul 2004, s. 202-214.

"[Cemil Meriç ile] Marx ve Said Nursi [Hakkında]", konuşanlar: Haluk İmamoğlu – Safa Mürsel, *Bulutları Delen Irmak: Cemil Meriç ile Konuşmalar*, haz. Mustafa Armağan – Sezai Coşkun, Da Y:, 1. b., İstanbul 2004, s. 224-241.

Üslup, Talakat, Tesbih, Cerbeze...

İSMAİL KARA

Çok az insan Cemil Meriç'i geniş okuyucu kitleleriyle buluşturan ve onu bilinen bir isim olarak Türk fikir hayatına kazandıran yayın organının *Hareket* dergisi olduğunu bilir. Daha da az bilinen, 60'lı yılların sonları, 70'li yılların başlarında *Hareket* dergisini daha geniş çevrelere açmak ve Türkiye'nin meselelerini farklı zaviyelerden ele alarak tartışmak düşüncesinde ısrarlı olan Ezel Erverdi'nin onu *Hareket* dergisine kazandırdığıdır. Hem de derginin kurucusu ve fikir babası Nurettin Topçu'nun tam da rızası alınmadan...[1]

1 Nurettin Topçu hatıra yazısında onun Cemil Meriç'le ilgili tesadüf ettiğim değerlendirmesini de bir vesile ile yazmıştım. Onu buraya alıyorum:
"[Nurettin Topçu hoca ile] aynı yerdeki [Ankara Caddesi, 54/3'deki Hareket Yayınları'ndaki] bir başka karşılaşmamızda Cemil Meriç'in, *Hareket* dergisinde çıkan, Cemaleddin Efgani ("Cemaleddin Efgani dosyası", *Hareket*, VII/83, Kasım 1972, s.6-12) ve Yunan felsefesine ("Yunan mucizesi", *Hareket*, VIII/95, Kasım 1973, s.22-27) dair yazıları gündeme geldi. Demek ki 1973'ün sonu veya 1974'ün başları. Tebessüm ederek başladı konuşmaya fakat giderek sertleşti (veya bana sertleşti gibi geldi). Sözlü tenkitlerine ilk defa şahit oluyordum. İki yazıyı da hem bilgi hem de yorumları itibariyle yanlış ve zayıf buluyordu. Hatta 'Yunan mucizesi' yazısı etrafında konuşurken Cemil Meriç'in âmâlığına atıfta bulunarak yeterli okuma yapmadan, bir şekilde muttali olduğu kaynaklara hemen yapışarak hissiyatı yüksek yorumlarda bulunduğunu fakat bunların hatalı olduğunu söyledi. Nurettin bey, Cemaleddin Efgani'yi büyük bir âlim veya derin bir mütefekkir olarak görmüyordu fakat samimi ve iyi niyetli bir kişi olduğuna kani idi. Esas takdir ettiği tarafı ise hareket adamı oluşu idi" (*Sözü Dilde Hayali Gözde*, s.30 31).

Hareket'teki ilk yazısı "Türk Dili Özel Sayısı"ndaki Cezmi Ertuğrul'un *Lisan ve Edebiyatımız* kitabından ihtisar edilerek hazırlanan "Diller nasıl gelişir?" başlıklı makale olmalı (VII/81, Eylül 1972, s. 26-28). Bir sonraki sayıda Cemil Bey'e ait "Büyücü Çırağı" denemesi, başyazı olarak derginin ilk makalesi olacaktır (VII/82, Ekim 1972, s. 2-4). İkinci yazı olarak Nurettin Topçu'nun "Toprak ve Demir" yazısı geliyor. O yıllarda, hangi vasıflara sahip olursa olsun bir müellifi daha ikinci yazısında derginin kurucu ve başyazarının, büyük hocanın önüne geçirmek ancak *Hareket*'in gösterebileceği bir tavır ve cesaretti. Bilir misiniz bilmem; Cemil beyin *Umrandan Uygarlığa* ve *Mağaradakiler* serlevhalı kitaplarında yer alan birçok yazısının ilk neşir yeri *Hareket* dergisidir.

Dergâh Yayınları'nda fiilen çalışmaya başladığım zaman (Nisan 1977) Cemil Bey'le Dergâh'ın arası soğuktu. Sebebi örnekleri çok olan bir kitap, bir telif ve yayınevi hikâyesi. Yayınlandığında hayli ses getiren *Bu Ülke* (Nisan 1974) kitabının basılması için müellifi ile Dergâh anlaşmıştır. Telif 5 bin lira. Dergâh'tan habersiz araya Ötüken Neşriyat girmiş ve 7 bin 500 lira teklif etmiş. Cemil Meriç'in Dergâh'a teklifi: 7 bin 500 lirayı siz verin, kitabı siz basın...

Kabul edilemeyecek tatsız bir durum. Fikir mücadelesi, fikir ahlâkı çerçevesinde başlamış bir münasebet nasıl hiç de ahlâkî olmayan bir para pazarlığına ve ticarete intikal edebilirdi?!

Etmiyor ve ipler kopuyor. Kopuştan sonra yazılan *Jurnal*'deki 28 Temmuz 1974 tarihli "Sağ, Sol, Münzevi Aydın" başlıklı yazıda sağın bütün renklerinden ve isimlerinden ümitsiz bir vaka olarak bahsederken ["sağ adı verilen bu bedbaht topluluk solun kusuntuları ile yaşar. (...) Bu sağa ancak merhamet duyulur, muhabbet değil"; II, 197 vd.] Nurettin Topçu ve *Hareket*-Dergâh çevresinden hiçbir bahis yoktur. Zaten 28 Eylül 1980 tarihli "Ansiklopedi Yazmak" başlıklı yazı (II, 243-44) hariç *Jurnal*'lerde *Hareket*-Dergâh'a ait değerlendirmeler yer almaz.

Bir istisna daha var: *Bu Ülke*'nin yayınlandığı yıl Attila İlhan'a yazılan ve Cemil Meriç tipolojisine dair birçok ipucu taşıyan o mektup:

> "*Hisar*, *Türk Edebiyatı*, *Hareket* yazılarıma sayfalarını açmak nezaketini gösteren üç dergi. Her üçünde de Fildişi Kule'deyim. Aramızdaki ortak bağ, tahammül ve tesamüh (...)
>
> Sağcı dergi ve yayınevleriyle çalışmama gelince; bu yolu ben seçmedim. Solun kadir-na-şinas davranışı beni ister istemez gericilerin kucağına değil yanına itti. Bu yakınlığın fikri iffetim için bir tehlike teşkil etmediğini kitaplarımı okuyunca görürsün. Yalnızım ve yazdıklarım hiçbir

> yankı uyandırmıyor, dostlar arasında. Aldanıp aldanmadığımı nasıl anlayabilirim" (19 Temmuz 1974)[2].

İlk okuduğum yazısı *Hareket*'te çıkan "Cemaleddin Efgani dosyası" mı idi? (Kasım 1972). Herhalde öyle. Ağabeyim Mustafa'nın takip ettiği *Hisar* dergisindeki yazılarından birini, daha erken bir tarihte okumuş olmam ihtimali de var ama hatırlamıyorum. Bayram ziyareti için evine gidişimiz de herhalde 1972 veya 1973'tür[3]. O gün sözlerinin arasında dava adamı olarak hem Necip Fâzıl hem de Kadir Mısıroğlu'ndan müsbet kişilikler olarak bahsetti; çölde küçük vahalar... Fikirleri ve fikirlerinin derinliği ayrı bir bahisti, belli ki o taraflarını pek tutmuyordu fakat mücadele adamı tarafları ihmal edilemezdi ona göre. Muhtemelen bir ses ve kanaat almak istediği muhataplarından yani bizden bu vadide herhangi bir karşılık göremeyince canı sıkıldı, kısa bir zaman sonra da vadiyi değiştirdi.

Ansiklopedik malumatta rakipsizdi dense sezadır. Okuma arzusu sınır tanımaz, yazma iştihası dinmek bilmezdi. Yazılarındaki kıvrak ve oylumlu üslup insanı hemen kuşatan ve tahakkümü altına alan bir sese ve yapıya sahiptir. Konuşmalarındaki de öyle. O büyülü havaya bir kez girdikten sonra serdedilen fikirlerin doğruluk-yanlışlığından veya derinliğinden çok edebî değeri, kurgusu ve sembolizmi öne çıkıyordu. Üstadın ne söylediği değil nasıl söylediği önemliydi bir bakıma. Üslubu onun için hem bir sihirli ok hem de bir nüfuz aracı ve atlama taşıydı. Muhatabını onunla teshir ediyor, fikirlerini o vasıta ile muhkemleştiriyor, kendi zaaflarını ve boşluklarını da onunla kapatıyordu. Şu cümleye bakın: "Kimi başında taçla doğar, kimi elinde kılıçla... Ben kalemle doğmuşum. İnsanlar kıyıcıydılar, kitaplara kaçtım.".

Herhalde 70'lerin en büyük üslupçularından ve deneme yazarlarından biridir. Kavramlara dair yazdığı yazılardaki kronolojik ve ansiklopedik özetler de etkileyici ve öğretici; hem bilgi aktarıyor hem de yorum. Fikirleri oturmuş ve sükûnete kavuşmuş bir fikir adamından ziyade arayışları bitmemiş coşkun ve delişmen bir yazar, hatta bir sanatkâr intibaı veriyor. Fakat etkileyici olduğunda şüphe yok. (80'li yıllarda onun üslubunu başarılı bir şekilde taklit eden üç genç arkadaş tanıdım; Mustafa Özel, Hüsamettin Arslan ve Ahmet Turan Alkan. Sonraları üçü de kendi üsluplarını bulmakta gecikmediler).

2 *Jurnal*, II, İstanbul, İletişim Yay., 1993, s.190-92. Ayrıca bk. *Attilâ İlhan'a Mektuplar*, der. Belgin Sarmaşık, İstanbul, Otopsi Yay., 2001, s.337, 339.

3 Adres: Tütüncü Mehmet Efendi Caddesi, 2/4, Göztepe.

Talakatın, kehribar iri tesbihin, cerbezenin hakim olduğu sohbetlerine gelince ilk birkaç tanesi çok zevkli, uyarıcı ve sarsıcı. Benim için sonrası sıkıcı olmaya başlıyor; beklenen, tahmin edilen cümleler, aforizmalar ve mübalağalı tasvirler geliyor. Meselâ "Sadi Irmak: İnsanlığın yüzkarası" (bunu söylediği zamanlarda Sadi Irmak başbakan olmalı), "Beni bir sen anladın, sen de yanlış anladın.", "Koca kitapta tek bir doğru cümle var, orada da üç tane hata buldum.", "Türkçem çok iyidir, Fransızcam Türkçemden daha iyidir.", "Bütün kalelerini fethettim, vücudunda cerihalar açtım."...

Yazılarından üçünün hangi şartlarda ve niçin yazıldıkları benim için hep muamma olarak kalmıştır. Bunlar Bediuzzaman Said Nursi, Ali Şeriati ve Celal Nuri hakkındaki yazılarıdır. Ali Şeriati için attığı başlık şu: "Göller Bölgesinde Bir Ada".

* * *

1978 yılının sonbaharında *Hareket* dergisini yeniden çıkarmak için kollar sıvandığında görüşmek ve yazı talebinde bulunmak için Cemil Meriç'e gidilmedi. Derginin ilk sayısı Şubat 1979'da çıktı. *Bu Ülke* hadisesi, içinde güçlü bir iz, belki bir pişmanlık bırakmış olmalı ki kendisi yazı gönderdi. R. Escarpit'ten tercüme ettiği "Edebiyat Tarihinin Tarihi" dosyası bize geldiği zaman bunun zımni bir özür beyanı, bir sulh teklifi olduğunu düşündük ve yayınlanmasına karar verdik. İlki 8. sayıda (Ekim 1979) olmak üzere üç tefrika halinde neşredildi.

Sulh ilân edildi fakat eski günlere dönülemedi. Vefatına kadar sadece iki defa bayram ziyareti için evine gidildiğini hatırlıyorum. Sonuncusu 1985 yılında. İlk defa karşılaştığımız Alev Alatlı da oradaydı. Cemil Bey'e nazire yaparcasına o da İngilizcesinin Türkçesinden daha iyi olduğu meâlinde bir söz söylemiş ve Mustafa Kutlu'nun bir hikâyesini tercüme etmekte olduğunu ifade etmişti. Orhan Hançerlioğlu'nun, hiç de inandırıcı olmayan *İnanç Sözlüğü* kitabı hakkında uzun sayılabilecek bir yazı yazmıştım[4]. O gün Cemil bey yazıyı çok beğenerek okuduğunu söylemiş ve eklemişti: "Aynı zamanda kolay bir yazı, yanlışları o kadar çok ve fahiş ki!"

* * *

Cemil Meriç 11 Haziran 1987'de vefat etti. Üsküdar Yeni Valide Camii'nde kılınan cenaze namazına genç ve nisbeten diri bir cemaat iştirak etmişti. Cenazesine katılan dostlarından Fransız edebiyatı profesörü Berke Var-

4 "İnanılmaz bir inanç sözlüğü", *Tarih ve Toplum*, III/17, Mayıs 1985, s.61-64. (Bu yazı *Amel Defteri* kitabına alınmıştır.

dar'ın "Müslümanların bu cenazede işleri ne!", "Bunların attığı sloganlarla Cemil Meriç'in hiçbir alakası olmadı." meâlinde sözler söylediğini İsmet Özel bana aktarmıştı. Slogan dediği naaş taşınırken getirilen tekbirlerdi. Buna benzer sözlerin oğlu tarafından söylediğine dair rivayetler de ortalıkta dolaştı.

Fakat cemaat rahmetti, cemaatın hüsnüşehadeti de…

(İsmail Kara, *Sözü Dilde Hayali Gözde*, İstanbul, Dergâh Yay., 2005, s. 82-85)

“Anlaşılmadım, Anlaşılmadım, Anlaşılmadım...”

TANIL BORA

Türkiye’de sosyalist hareketin özgün ve ‘eksantrik’ şahsiyeti Hikmet Kıvılcımlı, Marx’ın “susuş komplosu” sözünü uyarlayarak, “susuş kumkumalığına” kurban gitmekten yakınmıştır. Tezlerinin, fikirlerinin hiç *tartışılmamasından* mustaripti. Geliştirdiği iddialı tarih tezinin, “otorite” sayılmadığı için, ciddiye alınmadığından şikâyet ediyordu. “Büyük adam” taslaklarının kendini bir şey saydırma isteğinin ve “keramet taslaması”nın zehirlediği sözde entelektüel ortam, “Türkiye’de hiçbir konunun, hiç kimsece, hiç kimseyle insancıl biçimde konuşulup tartışılamaz oluşu”na yol açıyordu ona göre (Bora, 2016). Kısacası, sosyalist camia içinde *anlaşılmamaktan* dertliydi, mesleğinden aldığı lâkabıyla, “Doktor”. TKP içinde yıllarca kenara itildikten sonra, 1960’ların ikinci yarısındaki güçlü sol dalga içinde bir “eski tüfek” olarak hürmet görmüştü gerçi, bundan memnundu ama yine de fikirlerinin, tezlerinin anlaşılmıyor, tartışılmıyor olmasından eksiklik duyuyordu.

Cemil Meriç, Hikmet Kıvılcımlı’yla tam da onun sosyalist hareket içinde hürmet ve ilgi gördüğü bu son yıllarında yüz yüze tanışmış (*Kİ*: 307-309). Onun bir sosyalist “peygamber”e dönüştü(rül)müş olmasından hazin bir durum olarak bahseder; zira bu alâka, Kıvılcımlı’nın “hakikati aramadan bulup... Marksizm’in meczubu kesilmesi”ne bağlıdır ve o taassubu çoğaltıyordur.

Meriç, Kıvılcımlı'nın lise yıllarında okuduğu *Edebiyat-ı Cedide'nin Otopsisi* risalesini (1935) hatırlar. "Şarkıdan çok çığlığa benzeyen" söyleyişiyle, hayran olduğu edebiyat putlarını yıkan bu kısa polemiği kızarak ama yine de cazibesine kapılarak okumuştur. Yazarı altından kalkamamış olsa da, "bir kâhin edasıyla", Edebiyat-ı Cedide hakkında yapılması gereken araştırmanın bir taslağını sunuyordur, o risale. "Yerini bulamamış haşin ve haşarı bir tecessüsün arayış ve buluşları"nı içeriyordur.

İdeolojik "meczuplaşmasına" rağmen, Kıvılcımlı'yı "neslin[in] en uyanık, en şuurlu temsilcilerinden biri" sayar Meriç. "Daha sonraki Marksçılardan hiçbiri onun vardığı irtifaa çıkamadılar," der: "Düşünen bir adamdı Kıvılcımlı. Hızla düşünen bir adamdı... Ülkemizin yetiştirdiği en büyük polemikçilerden biri olmak vasfını uzun zaman sürdürecektir."

Cemil Meriç'in, gerçekten düşünmeye emek veren ve kadri bilinmemiş, kenarda kalmış, *anlaşılmamış* düşünce insanlarına hasrettiği engin şefkatten, Kıvılcımlı'nın da hissesine bir şey düşmüştür. Meriç, onun sosyalistler arasında peygamber muamelesi görmesine, hazin bulmakla beraber biraz da gıpta etmiş miydi acaba?

* * *

Kıvılcımlı'nın "susuş kumkumalığı"ndan yakınmasından çok daha fazla ünlenmiş serzeniş, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "sükût suikastı"na isyanıdır: "Etrafımdaki sükût halkası âdeta bir suikast mahiyetiyle devam ediyor." (Enginün-Kerman, 2007: 260)

Aynı dert – hep o dert: *anlaşılmamak*. *Bu Ülke*'nin sunuşunda Mahmut Ali Meriç, Cemil Meriç'i "Okunmayı, anlaşılmayı, sevilmeyi, takip edilmeyi, aşılmayı bekleyen... bir fikir işçisi," diye tanımlar (*BÜ*: 13).

Cemil Meriç 1942'de kaydetmiş günlüğüne *anlaşılmama* derdini - hem de bedenlendirerek: "... anlaşılmayan bir kalp ve anlaşılmayan bir kafa ve anlaşılmayan bir vücut..." (*J2*: 46) Yirmi altı yaşındayken, anlaşılmama derdine düşmekte, anlaşılmayacak bir şey yok. 20 Kasım 1966 tarihinde günlüğüne düştüğü not, artık sınanmış ve olgunlaşmış bir anlaşılmama derdini haber verir: "Anlaşılmadım, anlaşılmadım, anlaşılmadım." (*J2*: 89) Üstelik anlaşılmamasına daha da vardır – daha doğrusu, daha anlaşılmayacak çok şey yazacak!

Üç defa tekrarlamış: "Anlaşılmadım, anlaşılmadım, anlaşılmadım." Çığlık gibi... ama ünlemsiz – belki de *mantra* gibi...

Zira, anlaşılmamayı, has düşünce insanının kaderi ve bir mümtazlık karinesi saymaya yatkındır Meriç. "Anlaşılmadım, anlaşılmadım, anlaşılma-

dım”ın devamında, “Ben ezelî bir mağlubum,” diyor ve şöyle tamamlıyor: “Ama tarihi yaratan bu mağluplar, bir ülkeyi onlar ebedîleştirir.” Mağlupların, mağdurların, haksızlığa-gadre uğrayanların tarihsel kadrosunda, anlaşılmayanların özel bir yeri vardır onun nazarında. Saint-Simoncu ilk feministlerin muhatapları arasında, “kaderin yaraladığı genç kadınlar” ve “isyankârlar”la beraber, “anlaşılmayanlar”ı sayar (SS: 106). Anlaşılmayanlar, -düşünceye yüklediği yüksek ve yüce anlam itibarıyla, bununla anlaşılmayan düşünürleri kastettiğini söylemeye gerek yok-, farklı, öncü, üstün olanlardır: “Klasiklerin en büyükleri yaşadıkları dönemde anlaşılmayanlar.” (*KA* 1: 51) “Dehanın kaderi anlaşılmamak değil mi?” (*UU*: 159-160)

Hakkında bir risale yazdığı ütopik sosyalist Saint-Simon’un, “düşüncesi çağdaşlarını aştığı için” anlaşılmadığı kanısındadır (*SS*: 81). Anlaşılmamanın bir rüknü olarak, *yanlış-anlaşılmıştır* Saint-Simon. Cemil Meriç, yanlış anlaşılmalarla da çok boğuşur. Kendisinin din sosyolojisiyle ilgili arayışının yanlış anlaşılmasına karşı, Havva’nın hilkatının yanlış anlaşıldığına karşı, marksizmin ve hümanizmin yanlış anlaşılmasına ve marksizm-din ilişkisine dair attığı başlığın yanlış anlaşılmasına karşı ikazlarda bulunur (KA 2: 209, 214, 243, 246, 268). Mehmet Akif’in yanlış anlaşılmasıyla cedelleşir (*Kİ*: 488).

Anlaşılmayanları, insanlık içinde bir aile, bir ‘soy’ addeder – elbette kendisinin de mensubu olduğu bir aile, bir soy: “1860’larda anlaşılmamış Stendhal, anlaşılmadığı için benim soyumdan. Hayal kırıklıklarıyla, zilletleriyle, aynı aileden iki insanız.” (*J 2*: 55)

Dücane Cündioğlu’nun (2006: 97) deyişiyle, onun “sevimli gururlanışının” bir sahnesi, burası. Anlaşılmamanın kaderine rıza göstermekten öte, bu kaderi adeta bir haklılık ve üstünlük alâmeti gibi sahiplendiğini görürüz: “Esasen bir şairin bütün ahali tarafından anlaşılmasına lüzum yok.” (*J 1:* 71) “Herkes tarafından anlaşılmak isteyen, hiç kimse tarafından anlaşılmaz.” (*UU*: 125) Lamia hanıma hitaben yazdıkları, bunun şahikası: “O kadar anlaşılmamışsın ki, kaderin, bütün şaheserlerin kaderi.” *(J 2:* 118)

Nurdan Gürbilek (2004: 81), Meriç’i, mağduriyet, mazlumiyet, mağlubiyet hissinden rövanşist bir eril güç arzusu damıtan muhafazakâr söylemin örneği olarak *da* işlemişti. Anlaşılmama derdinin, bir yanıyla, belki o söyleme de takviye sağladığını düşünebiliriz.

* * *

Anlaşılmamanın romantizasyonu, düşünce ve edebiyat dünyasında evrensel bir meşrep, buna şüphe yok. Yankısız kalan, kaldığını düşünen zihinsel

mesainin, kalem emeğinin hem bu semeresizliğe bir reaksiyonu, hem de yalnızlığına tahammülün, yaralanan benliğini tamirin ve üretmekte sebat etmenin bir yoludur bu. Marazîleşme riskiyle ve bizzat o marazîliğin –genellikle fikrî olmaktan ziyade edebî- yaratıcılığı kışkırtma ihtimaliyle beraber… Düşünsel üretimin ve bu üretime muhabbetin pek bereketli olduğunu söyleyemeyeceğimiz *Bu Ülke*'de, *anlaşılmamanın* fırtınalarının bilhassa şiddetli esmesine şaşmamalı. Cemil Meriç, anlaşılmama romantizminin, öznesi olduğu kadar bizzat nesnesine de dönüştürülmüş bir düşünce insanı değil mi? "Münzevî yıldız", "semâsında tek yıldız" (İbn Haldun'a dair kendi tavsifinden mülhem) gibi sıfatlarla süslenen anlaşılmamışlığının, onu anlamış olanlara imtiyaz bahşeden bir edayla tekrarlandığına ve onu anlamamış, anlamayan, anlamayacak olanlara (öyle olduğu söylenenlere) kargı gibi fırlatıldığına bakınca; anlaşılmama romantizminin ve *söyleminin*, gûya esas meselesi olan düşünce tembelliğini, düşünceye saygısızlığı-sevgisizliği mütemadiyen eğiren bir çıkrık işlevi gördüğünü düşünüyorum. Cemil Meriç'in hiç hoşlanmadığını bildiğimiz bir ucuzluk…

Anlaşılmayanlar ailesinden şair Celâl Sılay hakkında, "etrafındakiler tarafından anlaşılmadığına inanınca ebediyete seslenmek istedi," (*BÜ*: 154) diye yazmıştı Meriç. Aynı kitapta daha ileride, o "ebediyet" hakkında hiç de ümitli ve hayırhah konuşmayacaktır: "Ölümsüzleşmek milyonlarca budalanın dudağında tebessümleşmek ve binlerce yıl anlaşılmadan tekrarlanmak, kirlenmek, genelleşmek. Ebediyet, cehennemin ta kendisi." (*BÜ*: 274) Anlaşılmayanın sığındığı ebediyet, bizzat bir hayal kırıklığının yatağı olabilir. Cemil Meriç, bu trajiği bilmez değildi…

* * *

Tanpınar'la Meriç arasında, bir benzerlik daha var: İkisinin de, ölümlerinden sonra alâkaya mazhar olmuş, çok okunmuş, ünlenmiş olmaları.

İkisini mukayese edebileceğimiz bir başka özellik, neşrettikleri kitaplarda çizdikleri profil ile, tuttukları günlüklerin ele verdiği düşünce ve gönül dünyaları arasında, zıtlık değil, ama önemsiz sayılamayacak bir farkın görülmesi. Kabaca şöyle özetleyebiliriz: ikisinin de, ağırlıkla ilgisine mazhar oldukları, eserleriyle besledikleri muhafazakâr camiaya hor baktıklarını gösteriyor günlükleri. Oradan gördükleri ilgiyi, bir nevi yanlış anlaşılma gibi, *anlaşılmamanın* bir başka veçhesi gibi değerlendirdikleri anlaşılıyor!

Tanpınar, -onun günlükleri ölümünden çok sonra, şu yakın yıllarda çıktı-, kâh şedit bir Kemalist olarak beliriyor günlüklerinde, kâh solda yerini

bulamadığına yeriniyor. 1960 Ağustos'unda, "demokratik sosyalist bir teşekkül" olsa, orada bulunmaktan memnun olacağını yazmış. Devamında şöyle diyor: "Sağlarla beraber değilim, çünkü sağ şarktır ve şark bizi daima yutmağa, içimizden doğru yutmağa hazırdır." (Enginün-Kerman, 2007: 205) Asıl ağırı, sağcıların kifayetsizliğiyle ilgili şu yenilmez yutulmaz sözleri: "Memleketimde en cahil ve budala insanlar sağcı. Yahut da aşikâr şekilde hain ve ahlâksız." (ay.: 207) Haziran 1961'de, "Sol bana düşman" hayıflanmasının ardından, yine ağır konuşur: "Sağ taraf beni kâfi derece kendisinden, kâfi derece inhisarcı, kâfi derecede cahil görmüyor." (Enginün-Kerman, 2007: 301)

Cemil Meriç, "Dostluklarımız çok defa bir tesadüfün eseri," diyor, o tesadüfler arasında "yanlış anlaşılan bir iltifat"ın da olabileceğini söylüyordu (*BÜ:* 117). Onun sağ okurdan gördüğü muhabbetle ilişkisi de, "yanlış anlaşılan bir iltifat" cümlesinden düşünülebilir mi?

Milliyetçi-muhafazakâr camia, Cemil Meriç'e, yazdıklarının içeriğine derinleşmeden, onun kendi ilgilerine, gündemlerine hitap eder istikamette ve 'yerli ve millî' kelimelerle yazıyor oluşuna hürmet ve alâka gösteregeldi.[1] Dücane Cündioğlu (2006: 72 vd.), bu arada Meriç'in, sevgi-saygı açlığını doyuran sağın beklentilerine karşılık verme saikiyle, "neredeyse hidayete ermiş mühtedi" tavrı takınabildiğine, bizzat aşkla bağlandığı değerlere bile esip gürleyebildiğine dikkat çeker. 1970'lerin sonları ilâ 80'ların başlarında, sağcı gazete ve dergilerin kendisiyle yaptığı mülâkatların birçoğunda, sıtkı sıyrılmış bir Cemil Meriç'le karşılaşırız. Muhatap olduğu 'sağcı' ezber sorulara, bazen azarlama, bazen nasihat makamında cevap verir. Yazılarındaki hatta bazen söyleşinin oraya kadarki kısmındaki hararet ve hamâset söner; itidal, teenni, tesâmuh telkin etmeye girişir.

1974'te Attilâ İlhan'a mektubunda Meriç, sağcılarla ülfetini mazur göstermeye çalışıyor gibidir: "Sağcı dergi ve yayınevleriyle çalışmama gelince; bu yolu ben seçmedim. Solun kadirnaşinas davranışı beni ister istemez 'gerici'lerin kucağına değil, yanına itti." Bu yakınlığın "fikrî iffetine" halel getirmediğine temin eder muhatabını. Peşinden: "Yalnızım ve yazdıklarım hiçbir yankı uyandırmıyor dostlar (abç. – T.B.) arasında." *(J2*: 194)

Aynı yıl günlüğüne düştüğü notta, "Bu sağa ancak merhamet duyulur, muhabbet değil," diyor (*J2:* 200). "Sağda rahat değilim, zira gerçekte sağ yok," diye devam ediyor: Sağ namına sadece "vulgerlik", "lüzumsuz düş-

1 Bu paragrafta yazdıklarımı, Cemil Meriç hakkında daha önce yayımlanmış bir yazımdan süzerek aktarıyorum (Bora, 2010).

manlıklar, lüzumsuz taraf tutuşlar", "müphem bir mazi hasreti", "komünizm düşmanlığı" vardır ortada.

Nurdan Gürbilek'in "Tutkuyla bağlandığı 'bu ülke'yi daha bağlandığı anda seviyesiz bulması" diye özetlediği (Gürbilek, 2011: 194), 'sistematik' diyebileceğimiz hayal kırıklığının bir veçhesi, bu. O, 'yerli-ve-millî'likleri yüceltmekle onları hamasetten uzak bir soğuklukla sorgulamak –hatta bazen yere çalmak- arasındaki gelgitlerini anlamayanların, kendisini aslında anlamadıklarını düşünüyordur, haklı olarak.

Şu yakınması anlamlıdır: "Batı ile savaşıyorum. Oysa onların nezdinde tek değerim: batılı olmak." (*J2:* 201) Peyami Safa gibi, Necip Fazıl gibi yani -"Batıcı" addedilen 'karşı kamptan' transfer gelmiş olmak, 'Batı'yı biliyor olarak, Batı bilgisiyle Batı karşıtı' olmak, bizatihî bir değerdir ya Türk sağında... "İdeolojiler"le (kastedilen "Batılı" ideolojiler) ilgili geliştirdiği eleştirinin, yine sağ muhitte, "Batı düşüncesinin, daha doğrusu düşüncenin reddi için bir fetva sayıl"masından yakınması, günlüğüne değil kitabına yazdığı, aleni bir şikâyet. "Batı düşüncesinin, daha doğrusu düşüncenin reddi," ibaresine dikkat edelim. Meriç, düşünce" dediğinizin eninde sonunda "Batı düşüncesi" olduğunu mu ima ediyordur burada? "Batı ile savaşıyor" oluşuna bakarsak, herhalde değil. (Dinmeyen Batı ilgisine bakarsak, yine de belki...!) Fakat şunu ima ettiği kesin: Batı düşüncesini reddetmek, sağda, bütünüyle düşünmeyi reddetmenin, tefekkür zahmetinden yüz çevirmenin mazereti oluyordur. "Yığınlar tefekküre her zaman şüpheyle bakmıştır," diye devam eder (burada yine anlaşılmayan düşünürün seçkin-yalnızlığı göz kırpar): "Bilgiyle zırhlanmamış kalabalıklar için aşırıya kaçmayan bir yabancı düşmanlığı emniyetli bir hisardır. Ama ömür boyu hisarda oturulmaz." (*Kİ:* 74) "İdeolojiler sisle karışık"tır, evet, ama "dumanlı diye ışığı reddedecek miyiz?" diye sorar (ay.: 75).

* * *

Tanpınar gibi Meriç de, sol entelektüel camiada ilgi ve kabul görmemekten şikâyetçiydi ama soldaki kısırlık ve dogmatizmden de şikâyetçiydi. Meriç, sağın problemini "okumaması"nda, solunkini diyaloğa kapalılığında ve "papağanlığı"nda görür. Sol da, Osmanlı'dan hep beraber devraldığımızı söylediği "yobazlığı" paylaşıyordur. Kıvılcımlı da solda dert yandığı tartışmasızlığı, fikir zahmetinden uzaklığı "Bizans-Osmanlı soysuzlaşması"nın mirasına bağlıyordu! (Kıvılcımlı, 2007: 74) "Düşünmek, insan üzerinde düşünmek mutlaka yasak bölgelerden birkaçına dalıp çıkmakla olur," diyordu Meriç. Osmanlı, işte bunu yasaklamış; yasaklayınca "şuuru yaralan-

dıkça yaralanmış", "hayır, uyuzlaş"mış, "ikiyüzlü bir hayvan" olmuştu *(J 1:* 355). Evet, bu da yenilir yutulur değil.

* * *

Cemil Meriç'in tüm eseri, düşünmeyi bir insan edimi olarak etkili, saygın, özerk, 'sahici' (Cangızbay, 2003) kılmanın rikkatiyle doludur. İçeriği, istikameti talîleştiren bir rikkat... Kıvılcımlı'yı kıyıcı bir eleştiriye tabi tutarken yine de şefkatle yüceltmesi, veya Abdullah Cevdet gibi bir 'müseccel zındığı' müdafaa (daha doğrusu *anlama*) çabası (Armağan ve Coşkun, 2004: 94-5), bunun örnekleri. Abdullah Cevdet hakkında kullanırken şüphesiz kendisine de yakıştırdığı tabirle "mustarip ve yalnız" entelektüeller, bilhassa rikkati hak ediyorlardır. Son söyleşilerinden birinde, "İrfandan önce[2] sevgi ve anlayışa muhtaç" olduğumuzu söylüyordu: "Sevgi, düşünmenin ilk ve vazgeçilmez şartı"dır (*Kİ:* 488-489). Kastettiği, bütün düşünce insanlarımıza ilgi ve sevgi göstermekti. O, *anlaşılmayı*, -sadece- kendisi için istemiyordu...

Kaynakça

Cemil Meriç'in Eserleri

Bu Ülke [BÜ], İletişim Yayınları İstanbul 2017 (53. Baskı).

Jurnal- 1. Cilt [J 1], İletişim Yayınları İstanbul 2016 (27. Baskı).

Jurnal- 2. Cilt [J 2], İletişim Yayınları İstanbul 2016 (22. Baskı).

Kırk Ambar – 1. Cilt [KA], İletişim Yayınları İstanbul 2017 (19. Baskı).

Kırk Ambar – 2. Cilt [KA], İletişim Yayınları İstanbul 2017 (8. Baskı).

Kültürden İrfana [Kİ], İletişim Yayınları İstanbul 2017 (5. Baskı).

Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist [SS], İletişim Yayınları İstanbul 2016 (19. Baskı).

Umrandan Uygarlığı [UU], İletişim Yayınları İstanbul 2017 (25. Baskı).

Diğer Kaynaklar

Armağan, Mustafa –Coşkun, Sezai (hazırlayanlar) (2004): *Bulutları Delen Kartal – Cemil Meriç'le Konuşmalar*. Ufuk Kitap, İstanbul.

Bora, Tanıl (2010): "Cemil Meriç: Tutarsızlığın verimi," *Hece* Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı (no. 157), Ocak 2010, s. 179-190.

__________ (2016): "Trajedisinden başka...", *Türkiye Solundan Portreler* içinde (der. Emir Ali Türkmen – Ümit Özger), Dipnot Yayınevi, Ankara, s. 201-234.

Cangızbay, Kadir (2003): "Cemil Meriç Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Cilt 5: Muhafazakârlık* içinde. İletişim Yayınları, İstanbul, s. 533-538.

Cündioğlu, Dücane (2006): *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç*. Etkileşim Yayınları, İstanbul.

2 Malûm, o irfan kavramını "Batılı" kültüre alternatif çıkartıyordu.

Enginün, İnci – Kerman, Zeynep (2007): *Tanpınar'la Başbaşa*. Dergâh Yayınları, İstanbul.

Gürbilek, Nurdan (2004): *Kör Ayna, Kayıp Şark*. Metis Yayınları, İstanbul.

_______________ (2011): *Benden Önce Bir Başkası*. Metis Yayınları, İstanbul.

Kıvılcımlı, Hikmet (2007): *Osmanlı Tarihinin Maddesi*. Sosyal İnsan Yayınları, İstanbul. [İlk basımı: 1974 ve 1977]

Hür Öznenin Jurnal'de Ortaya Çıkışı

YILDIZ RAMAZANOĞLU

Hüseyin Cemil Meriç 1916'da o zamanlar Fransız mandası olan Halep'te doğmuştu. Babası buraya ailesini toplayıp Balkan savaşları esnasında hâkim olarak çalıştığı Yunanistan'ın Dimetoka şehrinden gelmişti. İmparatorluktan ulus devlete geçme trajedisini yaşayan bir ailenin çocuğu. Ülke topraklarının yirmide bire düştüğü zamanlar. Antakya Reyhanlı Sultanisi'nde Fransızca eğitimle hayata atılan yazar, bir imparatorluğun son kuşağının ferdi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun bütün aşamalarının tanığı. Umrandan aşağılara, uygarlığa doğru inişimizi müşahede ediyor ve kültürü kollarına alarak irfana nasıl taşıyacağına dair kafa yoruyordu. Ailesini toplayıp gaz lambasının ışığında kitap okuyan, mesleği hâkimlik olan bir babanın oğlu, Kur'an yazan Hafız İdris Efendi'nin torunu. 26 Ekim 1980 tarihli jurnalinde hüviyetini net biçimde özetlemiş: Memur ve çatık kaşlı, zamanın geleneğince sevgisini saklayarak otorite ve terbiyesini gösteren baba, Dimetoka'dan göçüp yeni çevreye uyum sağlayamayan yabancı hasta mızmız silik anne, bu durumda kitaplara kaçan çocuk. Karşılaştığı ilk kitaplar olan *Türk Sazı* ve *Musavver Tarih-i Harbi Yunan* onu ziyadesiyle etkilemiş. Her milletten öğretmenden ders almak bir ayrıcalık olsa gerek. Şiir yazmanın onu felakete sürükleyeceğini söyleyen muallimler de olmuş. Lisedeyken Sorbonne'da hukuk doktorası yapmış bir öğretmenden edebiyat tarihi dersi almak da ilginç olmalı. Suriye'nin Kunaytre şehrinde rastlıyor ilkin Türkçe dergi çıka-

ran birine, Tarık Mümtaz'a. Küçük yaşlarda Victor Hugo, Moliére, Racine okuması Fransızca eğitiminin bir sonucu. Muhteşem maziyi müstakbel istikbale bağlamak istiyordu, fikri karmaşanın en yoğun olduğu, Cumhuriyet paradigmalarının geniş insanlık deneyimimizi hiçe saydığı bir zamanda. İçine kapanan değil dışarı açılan bir Türkiye için tek boyutlu kültürden çok boyutlu ummana geri dönmeyi savundu. Zamanın yazarlarını, siyasetini sert eleştirse de aslında Meriç'in daima geniş bir beslenme alanı vardı; Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, Ahmet Cevdet Paşa, Abdullah Cevdet, Nazım Hikmet, Refik Halit Karay, Said Nursi, Ahmet Midhat Efendi, Hikmet Kıvılcımlı bu ülkenin okunup kritik edilmeye değer kıymetleriydi mesela.

Jurnal

38 yaşında gözlerini kaybeden mütefekkir bütün kitaplarını başkalarına özellikle de kızı Ümit Meriç'e yazdırdı ve bunu yaparken en doğru kelimeleri seçebilmek için kılı kırk yardı, bütün tanıkların ifade ettiği gibi. Önemli kitaplara imza attı fakat edebi dilin en belirgin biçimde ortaya çıktığı jurnallerinin yeri bu külliyat içinde bambaşka.

Jurnallerini konuşmak için kullanacağımız metin İletişim Yayınlarının İstanbul'da 1993'te yayına hazırladığı ve önsözünü oğlu Mahmut Ali Meriç'in yazdığı *Jurnal* cilt I ve cilt II olmak üzere iki cilttir. 1. cilt 1955-65 arasını, 2. cilt ise 1966-83 dönemini kapsar.[1] Aslında bu değiniler kesintisiz yazılmış da değil. Mesela 75-78 arası hiçbir jurnal yok ama bu arada *Ummandan Uygarlığa* ve *Mağaradakiler* adlı eserlerini kaleme almıştır. Gelip geçen ideolojilerin değil hakikatin peşinde olduğunu, akademisyen ya da romancı değil, düşünce insanı olduğunu açıklıkla belirtir. Geçmişiyle yaşaması muhtemel yabancılaşmayı yaşamamak için yazmaktan başka çare yoktur. 7 Temmuz 1955'te göz ameliyatı için gittiği Paris'ten kötü sonuçla döner ve dokuz gün sonra jurnal yazmaya başlar. 1983'te yazmaya son verdiğinde ise 68 yaşındadır artık.

İlk jurnalinde görmeyi anlatır: "Görenin yalnızlıktan şikâyet hakkı yoktur. Mevsimler, renkler, çiçekler, şehrin bütün kadınları, bütün çocuklar gören içindir. Görmeyen insan bozuk bir ampul, bıraktığınız yerde kalan bir paket, atmaya kıyamadığınız acayip bir külçe." Görmese de o Voltaire

1 Lamia Hanıma yazdığı mektuplar (1966-1967) ikinci ciltte yer alıyor ve başlı başına yaşamı ve düşüncesi hakkında ipuçlarıyla dolu. Quinze–vingts geceleri başlıklı 1955 jurnalleri de öyle. Bu tebliğde genel çerçeveyle yetindik.

gibi fildişi kulede süslü mısralar avlayan yarı mistik bir sanat züppesi değil, kulağını sınıfının nabzına dayayan bir kavga adamı olmak istiyordu. Her kelimeyi mecnûnane bir titizlikle seçiyor fakat kırıcı bir eleştirmen denmesini göze alacak kadar da sert eleştirilerden kaçınmıyordu çağdaşlarına. Yazarken bir kelimeyi diğerine tercih ederek ilerlemesi muradına ulaşma arzusunun sonucu.

Babasının kitabına yazdığı önsözde Mahmut Ali Meriç Fransız jurnal yazarı Henri Frederic Amiel'in dilinden tarif eder jurnali: "Istırabını tahlil etmek, nedenlerine inmek. Jurnal hiçbir amacı olmayan ama her şeye hizmet eden bir yazı. İsyan etmek yerine evrensel düzene katılırsınız yavaş yavaş, huzur ararsınız. Böylece sonu olandan kurtulup sonsuza kanatlanırsınız. İnsanın kendine dönmesi, kendini temaşa ederek ruhunu arındırmasıdır. Jurnal kendine dönüşün yazıyla tespitidir."

Sola Bakış

Hikmet Kıvılcımlı Kemalizm'in zaferinden sonra ortaya çıkan, devlete angaje edebiyatı tasfiyeye koşan bir neslin, en uyanık en şuurlu temsilcilerinden biriydi mesela. Marksizm sert bir içki gibi başına vurmuştu, tıp okumuştu ama fikri telif eser ve çevirileriyle daha ziyade siyasete yönelmişti. Marksistlerin hiçbirinin onun çıktığı irtifaya çıkamadığını söyler jurnalinde. Meriç'in de yolu solculuktan geçmiştir hem de cezaevinde kısa süre için de olsa yatacak kadar. Sonraları Attila İlhan'ın solda kalmalıydın uyarısına cevap verir: Keşke yazsaydın denilen *Cumhuriyet*, *Türk Dili* ve *Varlık* gibi yayın organları, ilerici düşünceye istikamet vermeye çalışan son derece mürteci yayınlardır ona göre. Bu yayınların kurulu düzenin koruyucuları olarak fikir sefaleti içinde olduklarını beyan eder. Hatta memlekette düşünen insan türeyememesinin müsebbibidirler.

Hakikatin değil belli emellerin temsilcisi, fert değil lejyon olmakla suçlar soldaki aydınları. Solun hiçbir nüansıyla kaynaşamamasının temel sebebi dildir zaten. Köklerinden koparılan sadeleşme uğruna mazisiyle bağları kesilen dilden uzak duruşu yüzünden onu aralarına almayacaklardır zaten. Dilden vazgeçmek bütünden vazgeçmektir. İlk gençlik çağlarında kendini sol olarak tanımlama gerekçesi sosyalizmi içtimai haksızlıkların sona ermesi, liyakatin yerini bulması, acı çekenlerin gözyaşlarını dinmesi olarak görmesiyle ilgili. Fakat tefekkürden yoksun gecekondu solunu görünce ürperdiğini açıklıkla anlatır. Sosyalizm kelimesini de fazla Avrupalı ve başka dünyanın temayül, ümit ve isyanlarını aktaran bir kavramsallaş-

tırma olarak görür. Jurnalinde kendini solda tanımlayanları, öğretilenleri tekrar eden bir papağana benzetir, gerçekten de hareket etmek için mutlaka Batılıya ihtiyaç duyan bir sol gerçeği hala geçerli. Sembollere sloganlara mahpus reçete ihtiyacı da devam ediyor. Fakat kendi solculuğu da bundan vareste değildir, köklerinden koparılmış ezik bir Türk genci olarak başka gençlerden dayak yerken de, mahkemede marksistim dediği zamanlarda da tek bir işçinin elini sıkmış değildir, tutunma bir komüniteye girme ihtiyacındadır. Sadece namuslu olmak ve korktuğu için sustu dedirtmemek için solculuğu savunmuştur. Ezilen kurtarılması gereken insanlar vardı ama onların kim olduğunu bile bilmiyordum demesi önemli bir itiraf. Ailem varsıl değil ama kültür olarak aristokratız sonucuna varır. İçlerine girmeden İşçi Partisini platonik bir muhabbetle beslemiş fakat sonunda benim yerim kütüphane demişti bakılacak çok farklı yönler disiplinler ve deneyimleri görmek için.

Sağ

"Sağ Sol Münzevi Aydın" başlıklı jurnalinde (28 Temmuz 1974) sağcılığı da yerden yere vurur. Sağcılar herhangi bir Batı dili bilmedikleri gibi, savundukları Osmanlıcayı da öğrenmeye çabalamazlar ki bu gerçekten de kabul edilemez bir durumdur ve sebeplerini konuşmak gerekir. Sağ aydınların kendine mahsus hiçbir fikri daha doğrusu hiçbir fikri yoktur derken, huysuzluğun intibaksızlıktan geldiğini ileri sürerken haksız bulanlar olmuştur. Bu durumun cilası kazınınca altından kıskançlığın çıktığını söylemesi çok da adil değildir. Sonuçta karşı karşıya kalınan kültürel emperyalizmle, karşılaşılan hakiki fikri atmosferi arasındaki ince çizgide soğukkanlı bir duruş için gerekli alt yapının çökertildiği bir Cumhuriyet ortamından söz ediyoruz. Kendi hakikatinden, kendilik bilincinden yola çıkmak için gerekli birikimin harf inkılabıyla işlevsiz kılınması her milletin başına gelmiş bir durum değil.

Yobazlık da büsbütün anlamsız değildir Meriç'e göre. Bir yönüyle Osmanlıdan devraldığımız bu tutum Batı'nın taarruzu karşısında bir kale olarak görülebilir. Yobazlık "an'aneye kaçıştı, deniz kızlarının şarkılarını dinlememekti. Korkuydu, zamanın dışına çıkmaktı."

Fakat bütünüyle kaçıştan söz edemeyiz. Batı'yla karşılaşan Müslümanlar içe kapanma değil özgüvenle yeni fakat doğru fikirlere, deneyimlere kendilerini açma tecrübesi de yaşıyordu bir yandan. Mesela *Paris Gözlemleri*'ni yazan Rifaa Rafi el Tahtavi, *Frankfurt Seyahatnamesi*'ni yazan Ahmet Ha-

şim ve daha nice yazarlar vardı. Batı'yı anlamaya çalışan kendi değerlerimizi yeni yaklaşımlarla mezcedebilen. Batı'nın yönelttiği eleştirilerdeki hakkaniyetsizlikleri, Edward Said'in *Oryantalizm* kitabında ortaya koyduğu gibi Doğu'nun Doğululaştırılmasını, kolonyalizmi aklama çabalarını sorgusuz sualsiz doğru kabul edip, kendi halkını ötekileştiren ve Batı karşısında terbiye edilmeye müstahak gören aydın tipi hala revaçta. Avrupa'nın ötekiyle birlikte yaşama hakkında kendine benzeterek kabul etme dışında fazla bir değer geliştiremediği bir ortamda bizim insanlığa verebileceğimiz nedir, ortaya konulması gerekli. Asimilasyon kültürü bizim bir parçamız değil aslında.

Meriç'in jurnalinde yazdığı gibi yeni yobazlık kendimize ait her mukaddese kulaklarımızı tıkayışımız. Kayıpların muhasebesini yapamayan sol da, Batı'yla her olumlu iletişimi Batılılaşma olarak görüp günah sayan sağ da, an'aneye kaçış da an'aneden kaçış da kavgayı kaybetmiştir. Bu meyanda Meriç'e kendini beğendirmek hiç de kolay değildir, Yahya Kemal'i rafine dekoratif Osmanlıcı, Sezai Karakoç'u camiden çok kilise, Erol Güngör'ü ise zeki ve âlim ama bulmadan buldum sanan biri olarak tanımlaması elbette tartışmaya açık konular ki hepsi hakkında da farklı düşündüğümü söyleyebilirim.

1963'teki jurnallerde yazdığı kaçma arzularının her dönem nüksettiğini söylemek yanlış olmaz. "Türk aydını yangından kaçar gibi uzaklaşıyor yurdundan. Hayır kirlettiği bir odadan kaçar gibi. Aydın Tanzimat'tan beri Batı kaptalizminin şuursuz simsarı. Tanzimat bir medeniyetin methi değil bir teslim biçimi. Aydın harabe haline getirdiği bu memleketin enkazından bir şeyler yüklenip Batı'ya kaçmak istiyor. Oysa 63 Türkiye'si Voltaire'lerin Fransa'sından daha hür. Kaçış daima zelilanedir. Bu kaçış kendini arayış değil, pervanenin ışığa koşması da. Dünyanın en güzel coğrafyasını cehennemleştiren biziz." Fakat öte yandan başka bir jurnalde "Moskova, Londra, New York uzak beldeler ve gurbet benim için ama gönlümle bu topraklara bağlı olsam da kafamın vatanı Paris" demekten de geri durmuyordu.

Pakistan'ın mütefekkiri Muhammed İkbal *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İhyası* eserinde dünyanın çeşitli yerlerinde yüksek fikir ve eserler üreten insanların eserlerinin kıymetine de değinir. Bu değerler göğe doğru yükselip yukarıda buluşurlar. Kendi okumalarımızda da başkalarının düşüklüğü ya da zaafları üzerine bir kimlik inşa etmenin ahlaki bir yanı olmadığını keşfetmişizdir. Belli düzeydeki insanlar kendini başkasının ötekisi olarak görmek yerine ortak kurtuluş için emek verirler, hiç kimseyi dışarıda bırakmayacak kuşatıcı kurucu fikirlere yönelirler. Meriç Kemalist

düzenin ütopyası olan mesihçi yaklaşımı da şiddetle eleştirir, tek bir kişinin çıkıp ülkeyi ve insanlığı kurtaracağı fikri ilimden uzak bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım ise Türkiye söz konusu olduğunda her meşrep ve eğilimden siyasetin tekrarladığı bir patoloji aslında.

Meriç ortak akla ulaşmak için bu yüzden bakış açısını geniş tutmaya çalışır. Bu yüzden Beauvoir, Tagore, Hugo, Goethe, Dostoyevski, Spinoza, Hz. İsa, Buda, İbn Haldun, Martin Luther gibi fikir ve inanç liderlerinin etrafında dolaşan jurnaller yazmıştır. Bu bahsin ayrı olarak ele alınması gerekir.

İnsanlık Tahtında Nasıl Bir Ortaklaşma Yaşanabilir

Koca bir cemiyetin tek bir mite dayanması ve Atatürk mitinin öne çıkması yüzünden dünyanın bütün tımarhaneleri bizim entelijansiyanın kafatası yanında birer aklıselim mihrakı diyordu egemen tekçi yaklaşım yüzünden. "Mazi yok tarihimizi tanımıyoruz nihayet din de gitti elden yazmıştı." Tefekkürün bütün dünyada da bizde de şehit olduğunu söylerken önemli bir evrensel yaraya işaret etmiş o günlerde. O bunları altmışlı yıllarda söylerken biz şu an İslam dünyasının da Batı âleminin de kuşatıcı fikirler ortaya koyamamasından muzdaribiz. Fakat mesela tek bir Fransa olmadığını teslim etmesi günümüz için de bir ipucu. 1955'teki bir jurnalinde Cezayir'deki zulümler yüzünden Fransız aydınları eleştirmiş fakat devletin savaş söylemi içinde olduğu bir zamanda bazı akademisyenlerin bunu protesto için görevlerinden istifa etmelerini Mısır radyosunda dinleyince memnuniyetini dile getirmiş. Tek bir Fransa, Avrupa, Amerika olmadığı gibi tek bir İslam dünyası da yok. On yıllardır birçoğumuzun söylediği, deneyimlediği gibi bütün halklar arasında erdemli ilkeler peşinde koşan; küresel barış, adalet, istikrar, hakça paylaşma ve hürriyet için koşturan insanlar var.

Batı'yla birbirimizin hakikatine eğilmeden önce kendi hakikatimizle buluşmak zorundayız. Yeni harflerin kabulüne kadar ortalama idadi(ortaokul) mezunu bir kişinin Baki'yi Fuzuli'yi anladığını ama harf değişimiyle bunun son bulduğunu, kesildiğini söylüyor Meriç. "Etkilendiğimiz Arap ve Fars kültüründen kelime almamak kendimizi sefalete mahkûm etmek olurdu. Türk ülkeler fethederken zekâsı da kelimeler fethediyordu. Ülkelerle birlikte kelimeleri de almaktan daha akıllıca ne olabilir. Dil kendi doğallığı içinde elbette değişime uğrayacak ama cebri tutumlar hafızayı, kuşaklar arasındaki köprüleri attı. Dilde terbiyede gelenekte devamlılıkla millet olunuyor."

Jurnal'de Osmanlı Batı karşılaştırılması, dil devriminin sonuçları, yazar olmanın bedeli, toplumsal çürüme, okunan kitaplar hakkında nice birbirinden kıymetli değiniler ve kalpten akıldan kopup gelen bölümler var. Fakat mesela son jurnalini 1983'te yazdığı halde 80 ihtilaline dair görüşlerine dair bir değini yok.

Bir kavga adamı olarak yazmak istediğini söylemesine rağmen Marcel Proust gibi biraz geriye çekilip sadece edebiyata odaklanamamanın hayıflanması da var satır aralarında. Acımasız fikri siyasi ortamdan uzak kalıp ince işlere odaklanma arzusu.

Jurnal'de yazdığı okuduğu kitapların izi, sağ sol İslamcı ayrımı yapmadan döneminin değer verdiği bütün yazar, siyasetçi, edebiyatçı kişilerine kitap yollarken yazdığı ithaf yazıları bulunuyor. Bu da hakiki manada kitaplarının okunup tartışılmasına, ortak değerlere inancının verdiği değerin göstergesi.

Edebiyatın insanların nasıl farklı tecrübeleri deneyimlemesine yaradığını anlatır. Romanlarda yazarlar kahramanlar üzerinden içlerindeki farklı kimlikleri dışa vururlar. Birçok eleştirmen *Madam Bovary*'nin Gustave Flaubert'in ta kendisi olduğunu söyler mesela. Roman yoluyla, başka coğrafyada başka zaman parçasında acaba nasıl bir hüviyete bürünürdük bunu görürüz diyor Meriç. Birbirine benzemez denilen birçok roman kahramanında kendimizi neden görmeyelim. Gerçekten de bu ilhamla Fatma Aliye'nin *Muhadarat*'ındaki Fazıla, Mustafa Kutlu'nun *Yoksulluk İçimizde*'sindeki Süheyla, André Gide'in *Dar Kapı*'sındaki Alissa neden birbirine yabancı olsun diye düşünmeden edemedim.

Peygamberimizden Muhammed diye bahsetmesi eleştiri konusu olmuştur daima, Hz. İsa'dan da İsa Efendi diye bahsettiği olmuştur. 4 Ocak 1981'deki jurnalinde peygamberlere yönelik aşağılayıcı üslubunun eski günahı olduğunu bildirir. Böylelikle jurnal boyunca bir mütefekkirin tenakuzlarıyla, kendini tashih ederek ilerlemesine de tanık oluruz. "Yenildim yenilmeseydim kendimi geliştiremezdim. Haklılık ve zafer sürekli yenme duygusu geliştirmez çürütür." der zaten son kertede.

19 Ekim 1966'daki jurnalinde "Aslında fikir ve sanat için yapılan bütün emeklerin özellikle de edebiyat ve sanatın sanatçının tek bir vazifesi vardı bence: insanları birbirine sevdirmek, iki insanı veya iki milyar insanı. Sanat bir heyecan seyyalesiyle kilometrelerin ve asırların ayırdığı kalpleri birleştiren bir büyüdür." demişti.

Türkiye'nin Sağ Düşünce Hafızasında Cemil Meriç

FARUK KARAARSLAN

Cemil Meriç Türk düşünce hayatının yetiştirmiş olduğu en önemli düşünürlerden birisidir. Kendisi bir filolog olmasına rağmen başta sosyoloji, felsefe, siyaset bilimi olmak üzere sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında metinler kaleme almış ve fikirler üretmiştir. Onun düşünce hayatımızdaki konumu sadece ilgi alanının genişliği ile açıklanamaz. Bunun yanı sıra metinlerinde kullandığı üslubu ve hem düşünce hayatımızda hem de batılılaşma serüvenimizde aldığı tutumu da bu hususta son derece önemlidir. Bu sayede o hem sağ hem de sol düşüncemizin hafızasında derin etkiler bırakmıştır. Bu çalışmada konunun sınırlılığı göz önüne alınarak Cemil Meriç'in sağ düşüncenin hafızasındaki yeri tartışmaya açılacaktır. Bu bağlamda Meriç'in sağ düşünceye neler kattığı ve bu hafızada nasıl bir yer tuttuğu analiz edilmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle sağ düşüncenin hafızasını kabaca da olsa tanımlamak icap etmektedir. Sonrasında Meriç'in bu hafızadaki yerini tespit etmek mümkün olacaktır.

Tanıl Bora (2005) *Türk Sağının Üç Hali* adlı eserinde Türkiye'de sağı üç unsur üzerinden açıklamaya girişmektedir. Bu unsurlar; milliyetçilik, İslâmcılık ve muhafazakârlıktır. Bora'ya göre Türkiye'de sağ bu üç akımın oluşturduğu yelpazeyi ifade etmektedir. Bu sağın sınırlarını bu üç ideolojinin sınırları üzerinden tanımlamaktadır. Elbette bu üç akımın zaman zaman çatıştığı, zaman zaman iç içe geçtiği durumlar ortaya çıkmıştır. Kabaca

bu sınırı kabul etmek mümkündür fakat bu üç akımdan biri olan muhafazakârlığın Türkiye'de bir siyasal ve entelektüel hareket olarak vücut bulup bulmadığı önemli tartışma konusudur[1]. Bir tavır olarak muhafazakârlık ise sağ düşünceyi ne kadar sardıysa sol düşünceyi de bir o kadar sarmıştır. Böyle bir perspektiften yola çıkarsak muhafazakârlığın Türkiye'de sağı tanımlamakta operasyonel bir kavram olduğunu iddia etmek yanlış olacaktır. Şu halde Türkiye'de sağın yoğunlukla milliyetçi ve İslâmcı tonlardan şekillendiğini, buna ek olarak muhafazakar tavrın sirayet ettiğini ifade etmek mümkündür.

Sağ düşünce geleneğini biraz daha net anlayabilmek için bu düşünce geleneğinde sıklıkla zikredilen kavramlara ve bu düşünce geleneğinin kendisini kurduğu "öteki" kavramlara bakmak gerekmektedir. Bu anlamda sağ düşüncenin merkeze aldığı kavramlara baktığımızda karşımıza *din, İslâm, irfan, gelenek, medeniyet, kadim, kutsal, millet, Osmanlı, tarih, doğu, hikmet, münevver*, vb. gibi kavramlar çıkmaktadır. Sağ düşünce Türkiye'de kendisini yoğunlukla bu kavramlar üzerinden inşa etmektedir. Yine kendisini karşıtı olarak inşa ettiği kavramlara baktığımızda ise *komünizm, Kemalizm, Tek particilik, batıcılık, devrimcilik, uygarlık, tek particilik, yabancılaşmış aydın* vb. kavramlar karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramlar da "öteki" olmaları hasebiyle sağın sınırlarını betimlemeye imkân tanımaktadır. Türkiye'de sağ düşüncenin sahiplendiği ya da kendisinin karşıtı olarak konumlandırdığı bu kavramların haritasını göz önüne aldığımızda aslında Türkiye'de sağı belirleyen unsurların neler olduğu ve sağın nasıl ifade edilmesi gerektiği biraz daha açıklık kazanacaktır. Konumuzla doğrudan ilintili olmadığı için bu bahsi ayrıntılandırma imkânı bu metnin sınırlılıkları içinde mümkün değildir fakat kabaca metin boyunca sağ düşünce geleneğinden kastımızın ne olduğunu imlemek açısından bahsi geçen kavramların, sağ düşüncenin kavram haritasındaki yerini hatırlamak gerekmektedir.

Sağ düşüncede yer alan kavramlara baktığımızda Cemil Meriç'in bu kavramların hemen hemen hepsine entelektüel bir derinlik kattığını görmekteyiz. Fakat peşinen ifade etmek gerekirse Meriç sadece sağ düşüncenin sınırlarında kalan ve sağ hafızayı besleyen bir düşünür değildir. Aynı şekilde sol düşüncenin kavramlarının derinleşmesine de katkı sağlamıştır. Bugün Meriç'in yoğunlukla sağ düşünce dairesinde algılanması ise, düşünce dünyamızın serencamını ortaya koyması hasebiyle başlı başına üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira sol düşünce geleneği muhafazakâr tavrını biraz olsun paranteze alabilseydi ve Meriç'in sol düşünceye yönelt-

1 Konuyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için (bkz. Karaarslan; 2016)

tiği eleştirileri göğüsleyebilseydi sağ düşüncenin inşa ettiği Cemil Meriç kadar sol düşüncenin inşa ettiği Cemil Meriç ile de karşılaşmak mümkün olacaktı. Zira hafıza ya da gelenek inşa edilebilen bir unsurdur. Bu günden kimin hangi paradigmadan bir düşünürü, fikri ya da kavramı ele aldığı düşünce hafızası ve geleneği açısından hayati önem arz etmektedir. Bu nokta da Tanıl Bora'nın (2003) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* adlı eserde kaleme aldığı Cemil Meriç yazısında, sağ düşüncenin Cemil Meriç'i tükettiğine dair eleştirileri mevcuttur. Hatta metni muhafazakâr cenahın Cemil Meriç'i tükettiği fikri üzerine kuruludur. Bu noktada sol düşüncenin acaba Meriç'e ne kadar değer verdiğini ve ne oranda inşa ettiğini tartışmaya açmak gerekir. Ya da sol düşünceye yaptığı katkılarına rağmen neden Cemil Meriç yaptığı bu katkılar hasebiyle sol düşünce dünyasında hak ettiği değeri görmedi. Bu sebeple hem sağ düşüncenin hem de sol düşüncenin Cemil Meriç'i tüketmekten ziyade kompleksiz bir şekilde yeniden üretmesi, yorumlaması, değerlendirmesi ve hatta eleştirmesi, düşünce geleneğimiz açısından kritik bir öneme sahiptir. Zira Meriç sağın veya solun sınırlarına hapsedilebilecek birisi değildir.

Sağ düşüncenin sınırlılıkları içinde devam edecek olursak Meriç'in sağ düşünceye kattığı üç temel unsurdan bahsetmek mümkündür. Bu üç unsur Meriç'in özgün katkıları olarak da değerlendirilebilir. Bunlardan ilki:

Sağ düşünce geleneğinin kavramlarına entelektüel derinlik kazandırması. Bir örnek üzerinden hareket edecek olursak; sağ düşünce geleneğinde bir çok kez Doğu ve Batı kavramları işlenmiştir. Bu kavramlara dair sayısız eserler kaleme alınmıştır. Doğuculuk ya da Batıcılık ekseninde bir dizi tartışma süregitmiştir. Fakat esasında sağ düşünce geleneği bu tartışmalarda sentezci yaklaşımın ötesine geçememiştir. Batı'nın teknolojisi, ahlakı, Doğu'nun kültürü, irfanı arasındaki gerilim tabiri caiz ise kısır bir döngüye girmiştir. Meriç bu noktada üçüncü bir yol önerisinde bulunarak bu döngüyü kırıyor ve tartışmaya entelektüel bir derinlik kazandırıyor. Tartışmaya yeni boyutlar ekliyor. Başka bir ifadeyle tartışmanın gramerini genişletiyor. İrfan, kültür, medeniyet, ümran, asabiyet gibi kavramlarla tartışmanın alanını genişletiyor. Yeri gelmişken ifade etmek gerekirse belki de Meriç'in hem sağ düşünceye hem de Türk düşüncesine yönelik en önemli katkısı İbn Haldun'u bilinir, okunur ve bu günün koşullarına dair sorunlarda tartışılır hale getirmesidir. Bu yolla düşüncemizi kendi kökleriyle tanıştırmasıdır (bkz. Meriç; 2011).

Meriç'in sağ düşünce geleneğine entelektüel derinlik kattığına dair ortaya koyduğumuz önermeyi destekleyecek en önemli husus, Meriç'in sağ

düşünceyi Hint geleneği ve felsefesiyle tanıştırmasıdır. Meriç bu yolla sağ düşüncenin entelektüel ufkunu genişletir ve Batıcılık, modernlik karşısında savunmasız kalmış sağ düşünceye yeni ve güvenli alanlar sunar. Bu anlamda Batı felsefesinin sorunlarını her daim zikreden düşünürlerin alternatifsizliğini ortadan kaldırır. Sağ düşünceyi Hint felsefesiyle tanıştırarak hem kavramlara hem vizyona hem de referans çerçevesine dair derin nefesler almaya imkân sağlar (bkz. Meriç; 2004). Bu noktada şu soruyu da sormak gerekir elbette. Acaba Meriç'in düşünce dünyamızı Hint felsefesiyle tanıştırma çabasına sağ gelenekte yer alan düşünürler ne kadar iştirak etti ve bu tanışıklığı devam ettirdi? Bu gün Hint felsefesi veya daha geniş anlamda Doğu ve Uzak Doğu geleneği ile irtibat noktalarımıza baktığımızda bu soruya gönül rahatlığı ile cevap vermemiz pek mümkün görünmüyor.

Meriç'in sağ düşünce geleneğine entelektüel derinlik katma kanallarından birisi de Fransız dili ve düşüncesidir. Malum olunduğu üzere Fransız dili ve düşüncesine iyi düzeyde hakimiyeti olan Meriç, tabii bir süreç olarak oradaki tartışmaları ve derinliği bizim düşünce dünyamıza kazandırmıştır. Fransa'da tartışılan meselelere vakıf olma imkânı sağlamıştır. Bu durum Batı düşüncesinin güncel tartışmalarının bizim fikri tartışmalarımıza taşınmasına sebebiyet vermesi açısından önemlidir.

Meriç sağ düşüncenin, Batı düşüncesi karşısındaki komplekslerini azaltır. Türkiye'de düşünce adamı olmak, içinde bulunduğumuz coğrafi ve kültürel koşullar sebebiyle biraz kompleksli olmaktır. Zira iki yüzyıldır bariz bir şekilde devam eden Batı düşüncesinin diğer toplumların düşüncesine nazaran üstünlüğü söz konusudur. Bu anlamda coğrafyanın bir kaderi olarak düşünebileceğimiz kompleksleri barındırıyoruz. Meriç ise bu komplekslerimizden kurtulmamızı sağlıyor. Örneğin düşünce tarihine dair bizim tabu olarak kabul ettiğimiz hususlar vardır. Bunların başında felsefenin Antik Yunan'da başladığı ve Antik Yunan'ın demokrat, eşitlikçi, refah ortamının felsefe yapmak için ideal bir yer olduğudur. Bu anlamda her konunun kökeni Antik Yunan'a dayandırmak veya kökenini arayışında olduğumuz her hususta antikiteye başvurmak rutin haline gelmiştir. Bu husus dahi bizim coğrafyamızda ya da Doğu coğrafyasında düşüncenin, felsefenin kökenlerinin olmadığına dair bir kompleksi gizil olarak dillendirmektedir. Bu noktada Meriç, Antik Yunan'ın asılsız bir şekilde yüceltildiğini ve bunun bir perestlik olduğunu ifade eder ve Türk aydının bu eleştiriden yoksun tavrını kıyasıya eleştirir. Durumumuzu "zavallı Türk aydını... Batılı dostları alınmasın diye hazinelerini gizlemeye çalışır. Sonra unutur hazinelerinin olduğunu. Düşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını

benimser. Dev papağanlaşır." (Meriç, 2015; 9) şeklinde özetler. Devamında "İslâmiyet eski Yunan'ın mirasını titiz bir tahlile tabi tutmuş, değerli bulduğu bilgileri irfan hazinesine katıp, posayı Avrupa'ya terk etmişti. Osmanlı aydını için, sular altında kalan bir kıtaydı Eski Yunan Olemp Tanrılarının ahlak dışı maceralarıyla, Peloppones haydutlarının düzme menkıbeleri ne alakadar ederdi onu?" şeklinde ifade eder. Antik Yunan hayranlığının ise Osmanlı'nın son dönemlerinde başladığını ve aslında bir papağanlıktan ibaret olduğunu düşünür. Böylelikle Meriç, Antik Yunan'ı bir mucize olmaktan çıkartır ve esasında bizim Antik Yunan ve Avrupa düşüncesi karşısındaki komplekslerimizi gözler önüne serer. Meriç'e göre bu kompleks yabancılaşmış aydınlar üzerinden gelmektedir. Kendisi ise herhangi bir komplekse sahip olmadan hem Batı hem de Doğu düşüncesini okumanın yollarını arar ve bunu öğütler. Bu anlamda Meriç hem ilgi alanının genişliği hem de ele aldığı konulardaki özgüveni ile sağ düşüncenin komplekslerinden kurtulmasına zemin hazırlar. İbn Haldun'un fikirlerini gündeme getirmesi ve İbn Haldun düşüncesini düşünce geleneğimiz ile tanıştırması aynı bağlamda değerlendirilebilir. Onun bu topraklardan da sözleri olan düşünürlerin olduğuna dair işareti ve bu sözlerin en az Avrupalı düşünürlerinki kadar önemli olduğunu ifade etmesi bu kompleksi aşma çabası olarak görülmelidir.

Sağ düşüncenin sınırlarını ve ufkunu genişletmesi. Cemil Meriç'in sağ düşünce geleneğine yaptığı önemli katkılardan bir diğeridir. Kendisi marjda yer alması sebebiyle her düşünce geleneğinin sınırlarını genişletebilecek bir konumdadır. Fakat bir koordinat belirtmek gerekirse Meriç; milliyetçilik, İslâmcılık ve marksizm üçgeninin kesişim noktasında dolaşan ve buralardaki hikmeti aramaya çalışan bir düşünürdür. Böyle bir zeminde fikir üretiyor. Bu zeminde sağ düşünce dünyasına vurduğu darbeler son derece anlamlıdır ve bu sınırları genişletmeye yöneliktir. Örneğin sağ düşünce geleneğini sorgulamaya ve eleştiriye davet etmesi hem de bu daveti marksizm metodolojisi üzerinden gerçekleştirmesi onun sağ düşüncesinin sınırlarına vurduğu darbelerden birisi olarak görülebilir. Yani sağ düşünceye marksizm üzerinden eleştirel bir metodoloji kazandırmaya çalışır. Bunu özellikle Osmanlı üzerine yaptığı çalışmalarda görmek mümkündür. O sağ düşünceyi oluşturan yaygın kanaatte olduğu gibi Osmanlı'yı yüceltir ve Osmanlı'ya entelektüel bir ilgiyle yaklaşır. Fakat bu ilgi hamasi bir ilgi değildir. Ziyadesiyle Osmanlı'daki sınıfsız toplum yapısına yönelik bir ilgidir ve sağ düşüncenin sınırlarını Osmanlı'daki toplum yapısına kafa yorması gerektiği hususunda uyaran, eleştirel düşünceye davet eden bir ilgidir. Bu anlamda Meriç marksizmin sağ düşünceye sirayet etmesi gerek-

tiğini düşünür ve düşler. Aynı şekilde Hint düşüncesine, Antik Yunan'a, Fransız düşüncesine ilgisi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Kendisi sınırlarda dolaşan bir düşünür olduğu için sınırlarına yaklaştığı düşünce geleneklerinin sınırlarını genişletmiş ve bu düşünce geleneklerine yeni ufuk önerilerinde bulunmuştur.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse Meriç, disiplinler ve düşünce gelenekleri arası bir düşünürdür. Milliyetçidir fakat Erol Güngör, Yusuf Akçura gibi milliyetçi geleneği kuran bu geleneğin kalesi olan isimleri kıyasıya eleştirir. Marksisttir fakat marksizmin yerlilik sorununa dikkat çeker ve bu topraklara yabancılaşmış halini kabul etmez. İslâm'ı ve İslâmcılığı önemser fakat bu düşünce geleneğinin sorgulamadan uzak halini kıyasıya eleştirir. Grek düşüncesini önemser, Fransızcaya ve Fransa'ya hayrandır. Bu anlamda Batıcı olarak görülebilir fakat kendi köklerinden kopan her türlü düşünce geleneğine tabiri caiz ise savaş açar. Doğuyu önemser fakat Doğu'nun Batı'ya kapalılığı ile hiçbir anlam ifade etmeyeceğini ve Batı düşüncesi olmadan eksik kalacağını düşünür. Dolayısıyla Türkiye'deki her entelektüel hareketin Cemil Meriç'ten istifade edebileceği zemini vardır. Her hareket kendi bağlamında ve kendi derinliğinde Cemil Meriç okuması yapabilir. Hem Cemil Meriç'in daha iyi anlaşılması hem de düşünce geleneklerinin zenginleşmesi açısından bu husus oldukça önemlidir. Zira düşünce dünyamız ne kadar farklı olursa olsun, hikâyelerimiz bir çok açıdan benzeşmektedir. Bu hikâyelere kulak vermek ve bu hikâyelerdeki ortak zeminleri keşfetmek açısından Cemil Meriç oldukça velut bir düşünürdür.

Kaynakça

Bora Tanıl (2005) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslâmcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Karaarslan Faruk (2016) "Türkiye'de Muhafazakârlığı Yeniden Düşünmek: 15 Temmuz Darbe Girişimi ve Muhafazakârlığın Türkiye Bağlamı", *Muhafazakar Düşünce*, sayı: 49. Ss.21-36.

Bora Tanıl (2003) "Cemil Meriç" (ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*, Cilt:5, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç Cemil (2011) *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç Cemil (2004) *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç Cemil (2015) *Jurnal I*, İstanbul: İletişim Yayınları.

"Kemiği Kırıp İliği Bulmak": 1970 Sonrasında Cemil Meriç, Etkileri ve Öfkesi Üzerine

ASIM ÖZ

> "Ben onu okurken üniversite yıllarımdaydım. *Bu Ülke*'yi kendiliğimden, hiç fark etmeden ezberlediğimi hatırlıyorum. Bizim için çok sarsıcı oldu. Biz kimdik? Baştan çıkarılmışlardık. Bizi bizden önceki entelektüeller ve okuduklarımız baştan çıkarmışlardı. Cemil Meriç bizi yeniden baştan çıkardı. Sadede dönmemizi sağladı. Memleketimize, yuvamıza dönmemizi sağladı. Kendinden önceki entelektüeller, aydınlanmacı entelektüeller baştan çıkarırken bizi toplumumuzdan koparıyordu. Cemil Meriç, baştan çıkarılmışları tekrar baştan çıkardı ve bizim, yuvamıza dönmemizi sağladı. Belki dönemedik ama hiç değilse bir yuvamız olduğunun bilince varmamızı sağladı. Cemil Meriç'i biraz da böyle düşünmek istiyorum."[1]

Gerek kültürel, gerekse siyasi açıdan Cemil Meriç'in serdettiği kanaatler ve bunların algılanma biçimleriyle yakından alakalı olan kuşaklar üzerindeki etkisi meselesi hâlâ sık sık hatırlanan mühim bir konudur. Özellikle en geniş manasıyla sağ çevreler[2]

1 Hüsamettin Arslan, Yayına Haz. Ergün Meriç-Ayşe Çavdar, *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.37.

2 Türkiye'de entelektüel hayatın ayrı dünya görüşlerine sahip yazarlar arasında kamusal iletişim kurulmasına izin vermediğini belirten Ahmet Oktay, yanlış bir şekilde Cemil Meriç'in Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören gibi İslâmcıların hocası konumunda olduğunu yazar. Oysa bahsettiği isimlerin Meriç'le bırakın hoca tale-

için Cemil Meriç'in celadetli üslubu kurucu olmuş, günümüze kadar kültürel ortamdakilerin, Doğu, Batı, Osmanlı, dil, ideolojiler, sol, sosyoloji, dergiler, aydın ve entelektüel gibi çok farklı konulardaki yaklaşımları belirleyici olmuştur.[3] Aslına bakılırsa popüler ve akademik incelemeler bugüne kadar şu ya da bu biçimde bu hususu görebileceğimiz pek çok metne kapı aralamıştır. Gelgelelim Meriç'in vefatının ardından gelen 1980'lerin sonu ve Meriç'in yeniden keşfini sağlayan 2000'lerde ortaya konulan eserlerde, Meriç'in kültürel kamuda etkili bir figür olarak öne çıkışının kültürel ve siyasi dönüşümler çerçevesinde ele alınması nedense düşünülmemiştir.

Hâlbuki Cemil Meriç'in yazdıklarının ve söylediklerinin anonim hayranlıkların ötesine geçerek anlamlandırılması söz konusu olduğunda, 1970'ler ve sonrası Türkiye'sine odaklanmanın yararlı olacağı son derece açıktır. Elbette bu tek boyutlu bir algılama olmayıp, kendisinin ortaya koyduğu malzeme üzerinden belli birtakım kopuşları da içerir. Sözgelimi 1970'lerde Batı karşıtı bir figür olarak öne çıkarken 1990'larda postmodern, 2000'lerde ise bir yanıyla 'Türkiye'nin ruhu' bir yanıyla da çok-kültürcü amentüyü yabana atmayan bir kültürel tipoloji olarak karşımıza çıkarılır. Özellikle son kısmı zaten yeterince sağır edici boyuttaki kakafoniye fazladan bir melodi daha eklemenin dışında hiçbir şeyi değiştirmez. Aslında bu postmodernliğin ardından yaygınlaşan ütopyanın sonuna da işaret eder. Zira günümüzün eğitimli sınıfları, insanlık için arzu edilen şartlar hakkında fazla bir şey söyleyemedikleri için çok-kültürcü telakkiye sığınmaya çalışırlar.[4] Kısacası bir müellifin farklı yıllarda farklı şekillerde algılanması söz konusu...

Bu bakımdan 1970'leri merkeze alarak neden böylesi bir okuma biçiminin tercih edildiği, niçin böyle bir araştırma gündemi önerildiği veya Meriç'le ilgili araştırma metinlerinde nasıl bir boşluk olduğunun düşünüldüğü so-

be ilişkisi içerisinde olmalarını münasebeti yok denecek kadar azdır. Öte yandan, Meriç'in genç kuşaklar tarafından önemsendiğini, bundan dolayı sıkça ziyaret edildiğini tespit etmemizi mümkün kılan cümleler de kurar: " Cemil Meriç'le çok yakındı evlerimiz. Ama, ne zaman kapısını çalmak kararıyla yola çıktımsa, orada fanatik bir sağcı konukla karşılaşırım korkusuyla geri döndüm. Çünkü ömrünü yalnızca okumaya adamış ve yalnızca kültür adamı olmaya adamış Cemil Meriç'i yalnızca sağcılar sahip çıkmıştı. Konuklarında onun toleransını ve ufuk genişliğini bulamayabilirdim." Ahmet Oktay, "İki Ölüm", *Milliyet,* 16 Haziran 1987.

3 Hatta onun sayesinde Uriel Heyd, Edward Said, Ali Şeriati, Seyyid Hüseyin Nasr, René Guenon, Fazlur Rahman vb. isimlerin kültürel kamudaki etkilerinin artışı ve bir kısım yayın mecralarının kuvvetlenişi ihtimal dâhilindedir. Şüphesiz bunun için hem Meriç'in kitaplarına hem de onunla teşriki mesaisi olan isimlerin yayın alanındaki faaliyetlerine daha dikkatli bir biçimde bakılması icap eder.

4 Zygmunt Bauman, *Akışkan Modern Dünyada Kültür*, çev: İhsan Çapcıoğlu- Fatih Ömek, Atıf Yayınları, Ankara, 2015. S. 59.

rularıyla yola çıkmak meselenin çerçevesini çizmek bakımından uygun olur. Bilindiği üzere Türk modernleşmesi üzerine çalışmalar hayli gelişkin sayılabilecek bir birikim oluşturmaktadır. Ne var ki sosyal bilimlerin değişik disiplinlerinin katkılarıyla oluşturulan bu çalışmaların gelişmişlik düzeyine karşın, XX. yüzyıl Türkiye'sinin farklı dönemlerindeki kültürel dönüşümlerin ve buna etki eden sebeplerin özellikle kişiler ve yayınlar bağlamında eşit ağırlıkla ele alınamadığını bir tespit olarak sunmak gerekir. Bu noktada, Cemil Meriç'in fikirlerinin, kanaatlerinin kamusal ortamda hissedilir derecede öne çıktığı 1970'ler ve sonrasının özel olarak az çalışılmış, hakkında az kitap ve makale üretilmiş yıllar olduğu hemen söylenmelidir. Hiç şüphesiz bunda kişilere dair hatırlamaların çoğu zaman son derece sınırlı oluşunun etkisi yabana atılamayacak ölçüdedir.

Cemil Meriç, 1960'ların ortalarından itibaren, insanın düşünme tarihini tavaf ederken aynı zamanda kendisini Osmanlılık kimliği ile tanımlama eğilimindedir. Bu dönemde düzenli olarak yazılarını yayımlayacağı dergilerden biri sağın önemli edebiyat mahfillerinden *Hisar* dergisidir.[5] Hatta denilebilir ki, Türkiye'de okurların düzenli bir şekilde Meriç'le ilk ciddi karşılaşması ve teması bu dergi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Gelgelelim onun bu dergideki yazıları, ilk yıllarda sonraki yıllarda olduğu ölçüde müspet değil tam aksine menfi yankılar uyandırmıştır. Nitekim Mehmet Çınarlı, derginin bazı okuyucularının kendilerine Cemil Meriç'in yazılarını anlayamadıklarını bildirdiklerini, bunların yerine kendilerinin de okuyup anlayabilecekleri başka basit yazılarının konulmasını istediklerini belirtir. Ona göre, Meriç'in "son derece yüklü" ve "yoğun ifadeli" yazıları, o güne değin bilinmeyen işitilmeyen şeylerdir. Öyle ki dergide "Hind ve Batı"[6] başlıklı yazı dizisinin bir yerinde Karl Marx'tan söz edilmesi, milli-

5 Cemil Meriç'in *Hisar* dergisinde yazmaya başlaması hakkında bkz. Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.105. *Hisar* dergisi için ayrıca bkz. Öztürk Emiroğlu, *Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu ve Edebi Faaliyetleri,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.

6 Cemil Meriç'in Hint edebiyatıyla ilişkisi hakkında, bu kitap üzerine kendisiyle, 1964 yılında *Dönem* dergisinde bir söyleşi de yapan İzzet Tanju (Mehmet Ergin imzasıyla), *Hürriyet Gösteri* dergisinde Eylül 1989'da yayımlanan yazısında şunları söyleyecektir: "Cemil Meriç'in *Hint Edebiyatı*'nı yazmasına sebep, bir mânâda Bülent Ecevit'tir. Ne ilgisi var diyeceksiniz? Evet yok ilgisi gerçekten ama, eğer, Hasan Âli Yücel, Bülent Ecevit'e hayran olmasaydı, Bülent Ecevit'in Sanskritçe bildiğini sanmasaydı, hatta Tagor'u Sanskritçeden çevirdiğini sanmasaydı, bu hayranlıkla dolu olarak, 58-59 yıllarında, Cemil Meriç'le tanıştığında, ona, o sıradaki konularından biri üzerinde durmayı tavsiye etmezdi.

Hasan Âli Yücel'le tanıştıktan sonra Hasan Âli, *Hint Edebiyatı*'nı tek büyük bir cilt haline getirmesini, İş Bankası Yayınları arasında da basılabileceğini söylemişti. İşte Cemil Meriç, bu ısmarlama üzerine, ele aldığı konulardan birini derli toplu ele almış ve yıllarca süren çalışmadan sonra, 1964'te *Hint Edebiyatı*'nı çı-

yetçi-muhafazakâr edebiyat dergisinin ve yazarın marksizm propagandası yaptığı yolunda şikâyetlere bile yol açacaktır.[7]

1970'lerin Atmosferinde Siyasi ve Kültürel Tahayyüller

Mustafa Miyasoğlu'nun 1975'te arkadaşlarıyla birlikte çıkardıkları *Yeni Sanat*'ta "dikkatleri, tenkitleri ve teklifleriyle" kültür hayatımızda bir olay diyerek andığı Cemil Meriç'in öne çıkışını çoğu zaman yalnızca kriminal vakaların önem taşıdığı klinik bir zaman olarak tahayyül edilen 1970'ler[8] sonrası gelişmeler üzerinden düşünülmesi gerekmektedir. Buradaki mesele, 1970'leri merkeze alarak şu ya da bu ölçüde Meriç'in kültür dünyasında ifade ettiği mana ve değerin altını çizmektir. "Birkaç kitap okuyup, birkaç cümle ezberleyerek memleketle birlikte yeryüzünü de güzelleştirebileceklerine inanan"[9] epik kuşakların bu dönemdeki okumaları sonraki yıllar açısından da hayati derecede önem arz eder. Keza bu yıllarda insanlar aynı zamanda okudukları dergilere, kitaplara ve gazetelere göre kategorize edilirlerdi. Aslında bu vurgu basit bir kronoloji meselesi değildir; aynı zamanda bu yılların geçiş, dönüm noktası hatta bir önceki on yılın birtakım yaklaşımlarının yadsınmasından kaynaklanır. Dolayısıyla sürekliliklerden kopuşları içermesi açısından başlı başına düşünce ve siyasi

karmıştır." İzzet Tanju, "Benzersiz Yaratıcıydı", *Cemil Meriç,* Yayına Hazırlayan: Murat Yılmaz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Gözden Geçirilmiş İkinci Basım, 2010, s.393.

7 Mehmet Çınarlı, *Sanatçı Dostlarım*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1979, s.173. Fakat, bu dergiyi takip edenler içinde Meriç'in farklılığını takdir eden isimlerin varlığı da göz ardı edilemez. *Hisar* dergisinde Cemil Meriç'in yazılarını tutkuyla ve merakla okuyanlar arasında Fırat Kızıltuğ da vardır. Bkz. Menekşe Özkaya, *İki Fırat İki Kızıltuğ*, Akıl Fikir Yayınları, İstanbul, 2017, s.234. Beşir Ayvazoğlu bu bağlamda şunları yazacaktır yıllar sonra: "Çocuk denecek yaşta şiir yazmaya başlamıştım; güzel olduğuna inandığım şiirlerimi o yıllarda önemli bir edebiyat dergisi olan *Hisar*'a gönderir, ay başlarında kalp çarpıntıları içinde koştuğum gazete bayiinden her seferinde hayal kırıklığına uğramış olarak dönerdim. Fakat ismine ilk defa *Hisar*'da rastladığım bir yazar vardı ki, "Fildişi Kuleden" başlığı altında yazdığı kısa yazıları çok susamış biri gibi adeta içiyordum. Üslûbu çok farklı ve büyüleyici, her biri vecizeye benzeyen cümleleri sarsıcıydı. *Hisar*'da yazanların hiçbirininkine benzemeyen bir üslûptu onunki." Beşir Ayvazoğlu, "Meriç Çağı", *Karar,* 14 Nisan 2016. Sefa Kaplan da benzer cümleler kurar, "inanılmaz bir ahenkten" bahseder *Hisar*'da okuduğu ilk Cemil Meriç yazısının çağrışımlarıyla. Sefa Kaplan, *Gözleri Görmeyen İki Adam Cemil Meriç -Jorge Luis Borges*, Everest Yayınları, İstanbul, 2016, s.40.

8 Ahmet Arslan, bir konuşmasında, içerisinde bulunduğumuz zamanlara nazaran, 1970'lerdeki hareketlerin bazı konularla ilgili yaklaşımlarının daha yumuşak olduğunu belirterek "komik ama ben 1970'leri özlüyorum şimdi" diyecektir. Muharrem Sevil, *Türk Düşüncesi*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s.24.

9 Sefa Kaplan, *Gözleri Görmeyen İki Adam Cemil Meriç -Jorge Luis Borges*, s.36.

alanın göz ardı edilemeyecek konusu olmayı hak etmektedir. Kırılma olarak da anabileceğimiz bu yılların akışı içerisinde bizatihi Cemil Meriç'e bir anlayışın olmasa dahi bir bilgi birikiminin hem de heyecanlı bir birikimin taşıyıcısı olması hasebiyle, sağ çevrelerde özel bir dikkat gösterilmiştir. Çoğunlukla göz ardı edilen bu belirginleşmeyi gerekçelendirmek, müellife ilişkin dikkati dönemlendirme sürecinde karşılaşılan ihmalleri de gün yüzüne çıkaracaktır. Zaten bir döneme pırıltısını veren büyük bir kişinin kültürel alandaki görünürlüğünü dönemlendirmek hem öznelliğin hem de çok sayıda insan tarafından kabul edilebilecek bir sonuç ortaya çıkarma çabasının yükünü sırtlanmayı içeren karmaşık bir süreçtir.[10]

Sohbetlerinde sıklıkla "Şimdi evladım, meseleye bir de şöyle bakmak lazım" diyen Cemil Meriç açısından bakıldığında bunun heyecan verici bir düşünce tarihi incelemesi olduğu belirtilmelidir. Sözgelimi kendisiyle süreli yayınlarda yapılan söyleşilerin tarihlerini hatırlamak bir parantez açmayı mümkün kılacaktır. 1960'larda Meriç'in kendisiyle sadece bir söyleşi (*Dönem* dergisinde Hint Edebiyatı üzerine) yapılmış, diğer söyleşilerinin 1972'de yapılan biri hariç (*Türk Edebiyatı* dergisi) tümünün 1974 ve sonrasına rastlaması tesadüfle izah edilemez.[11] O yüzden şu soruyu mutlaka gündeme almak gerekmektedir: 1970'leri, toplumun siyasallaştığı, alternatif tahayyüllerin üretildiği ve yaygınlaştırıldığı, temel fikirler ve iddialar bakımından gerçek ve muhayyel Batı eleştirilerinin zirveye çıktığı, farklı mücadelelerle şekillenmiş hareketli bir dönem olarak ele aldığımızda bu dönem içerisinde Cemil Meriç'i ve etkisini nasıl konumlandırabiliriz?

Bu yazının ana sorunsalı bu soru etrafında Cemil Meriç'in bir dönem içerisinde nasıl kültürel bir figür olarak öne çıktığını belirgin kılmaktır. Zira 1970'ler, bazı araştırmacıların sıklıkla vurguladığı üzere, utangaç modernlik projesi olarak tasvir edilen on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin tereddütlerini bertaraf eden yahut bastıran köktenci modernlik projesinin (1923-1950 arası dönem) sorgulandığı popülist modernliğin otuz yıllık serencamının (1950-1980) son on yılını oluşturmaktadır. Artık 1970'lerde Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu elitlerinin belirleyiciliğinin azalışından dahası başka arayışlardan ve bunlara sözcülük eden isimlerden bahsedebiliriz. Bu dönemde kentlere gelen ve üniversiteye devam

10 Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* Çeviren: Ali Berktay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s.3.

11 Cemil Meriç'in söyleşileri için bkz. Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal,* Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.

eden yeni kuşaklar ve onların mensup olduğu siyasi akımlar dünyayı dönüştürme imkânlarına daha fazla sahip olduklarını hissetmişler, bildikleri şeylerin eskidiğine şahit olurken kendileri için şu ya da bu biçimde yeni olarak anılmayı hak eden sözler aramışlardır. Yeni dönemde insanların yaşadıkları dünyayı şekillendirme, kendilerine ait bir ev/yurt inşasına dönük tahayyülleri ve somut çabaları artmıştır.[12] Meseleye fikirlerini sıkıştırarak *Bu Ülke*[13] kitabında hülasa eden Cemil Meriç'in kamusal bir figür olması açısından bakılırsa onun serüvenini sosyolojik açıdan anlamlandırma denemesinin ilk örneklerinden biri olan şu pasajları birlikte okumalıyız:

> Cemil Meriç'in yazma serüveni ve okuma serüveni sosyolojik bir durum olarak anlaşılmalı. Sesinin gürlüğü de sadece bireysel bir tutum olarak nitelenmekten çok konuşmasının 1970'lerde şekillendiği üzerine bina edilmeli. Cemil Meriç'in düşüncelerinin sadece kendi bireysel sesi olarak anlaşılmak yerine o yıllarda yükseltilmeye çalışılan bir çığlığa tercüman olduğu söylenmeli. Bu nokta özellikle önemli… Cemil Meriç'in de ömür boyu böylesi bir arayış içinde olduğu söylenebilir. Belli kesimlerin sözcülüğünü üstlenmek, değişik kesimlere sözcü olmak gibi…
>
> 1970'lere kadar kimseler bilmiyor Cemil Meriç'i. Yazdıkları üzerine de bir projektör odaklaşmıyor. Zaten projektörün odaklaşmasını sağlayacak bir ortam da yok. (…) Hemen herkes 1970'li yılların gür sesli Cemil Meriç'i ile ilgileniyor. Yoksa bu gür ses mi insanları heyecanlandırıp kendine bağlıyor.(…)
>
> Cemil Meriç(…) 1970'li yıllara kadar neredeyse hep susmuş, handiyse hiç konuşmamış. Ancak 1970'li yıllarda yaptığı konuşmalar hep de yankı yapmış.[14]

Bu dönemde Osmanlı tarihi başta olmak üzere Cumhuriyet devrine dönük sorgulamalarının daha da belirginlik kazanması önemli kültürel tartışmaları beraberinde getirecektir. Türkiye'nin kendi gerçeğinden hareket etmeyi öne çıkaran Kemal Tahir'e yakın çevreler 1971'de *Türkiye Defteri*

12 Ömer Turan, "Alternatif Tahayyüller, Devingenlik, Popülizm: 1970'ler İçin Bir Çerçeve Denemesi", *Toplum ve Bilim,* 2013, sayı:127, s.7-8.

13 Cemil Meriç'i *Hisar* dergisindeki köşesiyle lise son sınıfta tanıyan Sefa Kaplan, kitabın oluşturduğu halenin etkisiyle, Cemil Meriç'in kapısını çalanların oldukça fazla olduğunu anlatır. *Hareket* dergisini çıkaran Ezel Elverdi ve Mustafa Kutlu, *Pınar* dergisini çıkaran Cevat Özkaya ve Mehmet Akif Ak, *Köprü* dergisini çıkaran Nurcular ilk müdavimler arasında yer alır. Bunlara beraber, Mustafa Miyasoğlu, Ali Bulaç, Muhsin Demirel, Halil Açıkgöz, İsmet Özel gibi isimler de dikkat çeker. *Gözleri Görmeyen İki Adam Cemil Meriç - Jorge Luis Borges*, s.423.

14 Kurtuluş Kayalı, "Cemil Meriç'i Okuma Serüveni ya da Cemil Meriç'in Düşünsel Etkisinin Süreç İçinde Yitip Gitmesi veya Hepten Deforme Olması", *Hece,* 2010, sayı: 157, s.301-302.

dergisini çıkarmaya başlıyorlardı. Derginin sık sık ele aldığı görüş Batılaşmacılığın eleştirisi noktasında geri kalmışlık olmakla birlikte ilericilik, tarihi roman, sentez, derginin diğer fikri takip konularıydı.[15] Ayrıca bu yıllarda roman dünyasında Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı (1972) ve Adalet Ağaoğlu'nun *Ölmeye Yatmak*'ı (1973) başta olmak üzere alışılmış yargılara dahası toplumcu gerçekçi olarak bilinen edebiyat telakkisine karşı sorgulayıcı bir tavır gelişir. *Milliyet*'te 1970'ten itibaren Ali Gevgilili, "Düşünenlerin Forumu" başlıklı açık oturumlar düzenler, bu uzun tartışmalara Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir, İdris Küçükömer, Haydar Kazgan, Tarık Zafer Tunaya, Şerif Mardin gibi isimler katılır. Bu açık oturumlarda oldukça geniş bir yelpazedeki konular yer yer özgün yaklaşımlarla ele alındığı kaydedilmelidir. Sözgelimi ömrü, suyu aramakla geçen Şevket Süreyya Aydemir Kurtuluş Savaşı'nın anti-emperyalist olduğunu iddia ederken, *Düzenin Yabancılaşması* kitabıyla kendinden söz ettiren İdris Küçükömer bu görüşe karşı çıkarak, Kurtuluş Savaşı'nın sadece Yunanlılara karşı kazanıldığını vurguluyordu. Küçükömer bu açık oturumlarda tek-parti dönemine ilişkin eleştirilerini de detaylandırır ve birinci Cumhuriyet'in ideolojik özelliklerini sorgulamayı öne çıkarır. Cemil Meriç'in de önemsediği fakat nedense eserleri üzerine ayrıntılı bir kritik yazmadığı Şerif Mardin ise bu tartışmalarda devrin egemen açıklama şekli olarak uluslararası konjonktürden ya da iktisadi alandan kaynaklanan çelişkilerden uzak durarak politik kültüre ve kültürel sürekliliğe dikkat çekmekteydi. Nasıl değerlendirilirse değerlendirilsin açık oturumlarda ortaya atılan soru ve görüşler sonraki dönemlerde tekrar tekrar ve daha derinlemesine ele alınacaktır. Cemil Meriç'i okuyan çevreler açısından meseleye bakarsak, siyasi partilerin gündemi Batı medeniyetçiliğini yanlış anlamanın doğurduğu sorunlara, kendi medeniyetinden kopmaya, milli ve manevi değerlere yönelir. Böylelikle Adalet Partisi (AP) çizgisinden Milli Selamet Partisi'ne (MSP) doğru alternatif tahayyüller daha da belirginlik kazanır.[16]

Şurası açıktır ki 1970'lerin atmosferinde ayrılıklara biçimlenip belirginlik kazanan alternatif tahayyüller özellikle sağcı, milliyetçi, İslâmcı çevrelerde oldukça yaygındı. Siyasetten edebiyata, üstatlardan abilere, kurumsal yapılardan üretim ilişkilerine hayatın her alanına dair mevcudun alternatifini düşünmek kolay değil, zorlu bir süreçti. Dünyadaki farklı deneyimleri takip etmenin oluşturduğu farkındalık henüz yersiz yurtsuzlaşmak olarak anabileceğimiz bir boyuta ulaşmamıştı. Farklı örneklerden, farklı

15 Yayına Haz. Ergün Meriç-Ayşe Çavdar, *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları*, s.91.

16 Ömer Turan, "Alternatif Tahayyüller, Devingenlik, Popülizm: 1970'ler İçin Bir Çerçeve Denemesi", s.14.

tecrübelerden haberdar olmak, başka ülkelerde verilen mücadeleleri öğrenmek, ama aynı zamanda Osmanlılık bilinci ile bunlara bakmak önemliydi. Bu dönemde, ilk olarak akademik yönü daha ön planda olan *Hareket* dergisinin ardından diğerlerinin Cemil Meriç'in yazılarına yer vermiş olması sebepsiz değildir.[17] Siyasetin keskinleştiği bir ortamda milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı çevrelerin gündeminde tarihsel ve sosyal birtakım tezlerin ve antitezlerin belirginlik kazanmasında hatta alternatif arayışlarının Meriç'in "dağınık"[18] birikimini gayet başarılı bir şekilde tartışma gündemine dâhil ettiği açıktır. Bundan dolayı bu metinde Meriç'in fikir ve kanaatleri Türkiye'nin dönüşüm yılları nokta-i nazarından özellikle meraklı okurların anlatımları da dikkate alınarak irdelenecektir. Zira böylesi bir yaklaşımın Meriç'e dönük ilgi ve alakayı daha iyi anlamak bakımından herkes için daha ilham verici olacağı düşünülmektedir.

Kuşaklar, Dergiler ve Temaslar

Cemil Meriç'in fikir âlemimizde şöhrete kavuşmasına yol açmış *Bu Ülke* ile *Umrandan Uygarlığa* adlı eserlerinin yayımlanmasının hemen arkasından, dönemin sağ muhafazakâr çevrelerin ilgisinin çarpıcı bir biçimde arttığını ve sonraki yıllardaki Meriç algısını belirleyen kapsamlı bir etkiye tanık olunduğu bilinmektedir. Bu dönemde Meriç, genç kuşaklar için bağımsız bir vicdanı, özgür bir zihni temsil etmiş bu yönüyle hızla yol gösterici figürlerden biri olmuştur.[19] Ayrıca, o inanılmaz üslubu ile yeni kuşakların kafalarında ihtilaller meydana getirmiş, onların ufuklarını düşüncenin "sonsuzluklarına" doğru genişletmiştir.[20] Meriç'in Hind'den ve Batı'dan "memlekete" dönüşünün örneği olarak anılan yazılarında Türkiye'den bahsetmeye başlaması, etrafındaki ilgi çemberinin birdenbire genişlemesine sebep olur.[21] Zira fikirler ve kavramlar tarihine dair ansiklopedik malumatı geniş olan Meriç, mefhumlar üzerinden Türkiye'deki fikir hayatını anlamlandırarak eleştirel yaklaşımını dile getirmiştir. Kavganın insanla

17 Mustafa Özel, Cemil Meriç'in yazdığı dergilerle ilişkisinin sahici olmadığı kanaatindedir: "Cemil Meriç birçok dergide yazdı; fakat galiba hiç birinde kendini evinde hissetmedi. Çünkü dergileri yayınlayanlarla birlikte yola çıkmamış; onlarla 'otobüste karşılaşmış'tı." Mustafa Özel, "İki Kutup Yıldızı: Necip Fazıl ve Cemil Meriç", *Yeni Şafak,* 28 Mayıs 2006.

18 Tanıl Bora, " Cemil Meriç: Tutarsızlığın Verimi", *Hece,* 2010, sayı: 157, s.179-190.

19 M. Naci Bostancı, " Tefekkürün Hasbi Kalemi Meriç", *Cemil Meriç,* Yayına Hazırlayan: Murat Yılmaz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s.63.

20 Beşir Ayvazoğlu, *Altı Çizili Satırlar,* Timaş Yayınları, İstanbul, 1997, s.13.

21 Mehmet Çınarlı, *Sanatçı Dostlarım*, s.183.

kader arasında değil, insanla kelime arasında olduğunu ortaya koymak maksadına binaen, 1970'lerde yayımlanan kitaplarında, sağ, sol, izmler, yobazlık, gericilik, irfan, tefekkür, tercüme, divan edebiyatı, roman, Türk aydını, din, müstağripler vb. pek çok konuya temas etmiştir. Akif Emre, fikirlerini sergileme ve ifade tarzıyla Cemil Meriç'in çıktığı ilk Konya gezisinde "kendi insanıyla temas kurması"na değindikten sonra, etrafında uyandırdığı etki çemberini günden güne arttırması bağlamında şunları söyleyecektir:

> "Cemil Meriç kendi sesini bulmasıyla artık Osmanlı sularında demir atmış gibidir. 1974 peş peşe iki kitabını yayınladığı yıldır: *Bu Ülke* ve *Umrandan Uygarlığa*.
>
> Bu tarih solda, Osmanlı'yla barışık söz sahibi Kemal Tahir'in ölümünden (1973) sonraki yıla tekabül etmektedir. Sol ile sağ-muhafazakâr çizginin kesiştiği yerde durmaya ya da her ikisinin üstünde olmak isteyen Meriç, Osmanlı limanına sığınmış yorgun gemidir. Bu dönemdeki düşünceleri sağ-muhafazakâr kesimin ilgisini çekecektir. Soldan gelmesi, batıyı bilmesi, diri Türkçesi ile bu kesimin gözünü kamaştıracaktır."[22]

Dönemin kahramanı olan Cemil Meriç'in genç kuşaklar tarafından fark edilmesi ve onların okuma stratejilerinin en önemli odaklarından birisi ve sonraki yılların kilit figürü haline gelişi, 1970'lerin gelişmeleriyle, dönüşümleriyle yakından ilişkilidir. Nitekim Meriç'in sonraki yıllarda alımlanışının büyük ölçüde fikri dünyasının manifestosu mahiyetindeki *Bu Ülke*[23] ile *Umrandan Uygarlığa* kitaplarının adlarıyla sınırlı oluşu bunun küçük ama önemli kanıtlarından biridir.[24] Aradan geçen on yıllar sonrasında bile bu eserlere gönderme yapan yorumcular bulmamız bu çerçevede önemli olsa gerek. Cemil Meriç'i *Umrandan Uygarlığa* kitabıyla okumaya başladığını ifade eden M. Naci Bostancı, Meriç'in okumaktan gözlerini kaybetmiş olmasının kendisini adeta çarptığını açık yüreklilikle belirtecektir. Fikir dünyasıyla münasebeti gözlerini kaybedecek derecede iç içe olan bir ismin, okuyucularına söyleyeceklerinin muazzam olduğunu düşündüğünü de ekleyecektir. Dönemin okuryazar iklimini yansıtması bakımından şu satırları birlikte okuyalım:

22 Akif Emre, "Öteki Seyyare Ne Yana Düşer?" 2010, *Hece,* sayı:157, s.32

23 Cemil Meriç'in, bu kitabının yayımlanmasından sonra kitabını yolladığı kişilere yazdığı ithaflar (27 adet) ancak eserin manifesto oluşuyla birlikte ele alındığında anlamlı olacaktır. Bkz. *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.188-199.

24 Bu çerçevede ayrıca bkz. Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Dünyasının Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.226.

> Cemil Meriç'le ilk defa karşılaştığımda Öğretmen Okulu'nda okuyordum. Henüz kitapçı vitrinlerini çok fazla telif eserler doldurmuyordu. Okuryazarların sayısı ancak küçük bir cemaat teşkil edecek kadardı ve aşağı yukarı herkes birbirini tanırdı. Batı'dan üç beş fikir adamı hakkında malumatı olan, biraz da yerli kaynakları bilen her zeki kişi entelektüel sıfatını rahatlıkla üstünde taşıyabilirdi. Öte yandan politik çatışmaların muhakeme yerine keskin sözleri ve sloganları öne çıkarttığı daha iyi bağıranın haklı olduğu düşünülen bir zamanda entelektüelin aklın ve fikrin bayrağını açmasının ne kadar zor olduğu tahmin edilir. Ayrıca, böyle bir ortamda ayrı bayrak açacak entelektüelin varoluşuna ilişkin toplumsal şartların bulunmadığına da dikkat etmek gerekir. Sonuçta kitapçıların bile ikiye ayrıldığı, ucuz politik risalelerin başköşede yer aldığı, en fazla onların okunduğu, hayranlığın ve övgülerin bu tarzda olduğu bir zeminde entelektüel yetişemezdi. Okuryazarlığı bu türden kodların belirlediği bir dünyaya hocanın kitapları sessizce girdi. Bu sessizlik tamamıyla olağandı, zihinlerin, akıl etme biçimlerinin şablonların bildik güzergâhlarına ayarlı olduğu bir ortamda, hocanın tefekkür adına attığı savaş narasını duyabilecek kulak bulmak kolay değildi.[25]

Muhayyel bir Batı'yla sonucu belirsiz bir meydan savaşına girişen Cemil Meriç'i, sürekli kavga eden öfkeli ses tonunu Dostoyevski ile birlikte düşünmekten yana olan Sefa Kaplan, *Hisar* dergisinde ilk metniyle karşılaştığı yazara dair yayımlanması ve okunması kamusal bir olay haline gelen *Bu Ülke*'yi de nazarı itibara alarak şunları yazacaktır yıllar sonra:

> Cemil Meriç (...) *Hisar* dergisinin bir armağanıydı.(...) Türkiye'nin bitmez tükenmez gecelerine *Fildişi Kulesi*'nden neşideler dağıtan bu insanın kör olabileceği bir gün bile geçmemişti aklının ucundan. Nasıl geçecekti ki? Ne buna ilişkin bir imâ vardı yazılarında, ne de dedikodu erbabının bugünkü kadar edebiyat camiasıyla düşüp kalkmışlığı. Fakat bir büyük münzevinin ve müştekinin kimliğine dair son derece mühim ipuçları yerleştiriyordu satırlarının arasına. Belki de bu nedenle, asıl kıyamet *Bu Ülke* yayımlanınca kopacaktı. Herkes pencereyi bir kıyısından aralayıp kendisinden arta kalanları yerleştirmeye gayret ediyordu *Bu Ülke*'ye. Sadece üslup değil, üsluba eşlik eden çığlık da bir yeniden yakalamıştı bazı insanları.[26]

Üslubuyla okurlarının hem kafalarını hem gönüllerini fetheden Cemil Meriç, 1970'ler itibariyle duymaya alışkın olunmayan bir ses hatta entelektüel bir nara olarak değerlendirilir. Dönemin siyasi ikliminin de etkisiyle lirik değil epik bir ses "fatih ataları gibi meydan oku"yarak kamusal

25 M. Naci Bostancı, " Tefekkürün Hasbi Kalemi Meriç", *Cemil Meriç,* Yayına Hazırlayan: Murat Yılmaz, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006, s.61.

26 Sefa Kaplan, *Gözleri Görmeyen İki Adam Cemil Meriç -Jorge Luis Borges*, s.84.

alana dâhil oluyor, kendi ifadesiyle "muhteşem maziyi daha muhteşem bir istikbale bağlayacak köprü olmak istiyor"du. Meriç'in, okurlarını büyüleyen dilinin etkisi altında kalan isimlerden biri de Beşir Ayvazoğlu'dur. 15 Haziran 1987'de *Tercüman*'da yayımlanan yazısında bu durumu kitaplarını da dikkate alarak şöyle anlatacaktır:

> *Bu Ülke* matbaadan henüz çıkmış olmalıydı, buram buram mürekkep kokuyordu. Bense büyük şehrin kargaşasına yeni düşmüş, neye uğradığını şaşırmış bir halde yolunu bulmaya çalışan ve onu fildişi kulesindeki çığlıklarından tanıyan kitap ve şair meraklısı bir çocuk... Bir çay bahçesinde, bir ağacın gölgesinde, bir belediye otobüsünde okuyup bitirdiğim *Bu Ülke*...
>
> *Bu Ülke* değil, dünyalar benim olmuştu. Derken *Umrandan Uygarlığa, Mağaradakiler, Bir Dünyanın Eşiğinde*... Dergiler onunla röportaj yapmak için yarışıyor, fikir hayatımız adeta bir Cemil Meriç çağını yaşıyordu. O bir yıldızdı artık; fildişi kulesinde gözlerini kaybetmek pahasına biriktirdiği hazinesindeki zenginlikleri cömertçe saçıyordu. Gözlerimiz mücevher parıltılarıyla kamaşmıştı.
>
> Artık dünyaya Cemil Meriç adesesinden bakıyorduk. Her cümlesi yepyeni bir ufku işaret ediyordu. Bize okullarda hiçbir şey öğretilmediğini onu okumaya başladıktan sonra fark ettim. Zavallı cücelerdik, bu ufuklara ulaşabilmek için bu dağları nasıl aşacaktık? Niçin böyle silahsız ve teçhizatsız bırakılmıştık? Ne Doğu bildiğimiz Doğu'ydu, ne Batı bildiğimiz Batı! Ya Osmanlı? Hiçbir şey bize öğretildiği gibi değildi, hiçbir şey!"[27]

1970'lerde genelde ya üniversite öğrencisi ya da üniversiteyi yeni bitiren gençlerin Cemil Meriç'le ilişkisi başlı başına ele alınmayı hak edecek bir büyülenme hikâyesidir. Zihinsel maceralarının henüz başlarındaki gençlerin, Meriç'i nasıl ve hangi bağlamda keşfettikleri şahsi bir hikâye olmakla birlikte birtakım müştereklikler de dikkati çeker. Meriç'i anlamaya ve kavramaya üniversite üçüncü sınıfta (1970'lerin ikinci yarısında) başlayan Mustafa

27 Beşir Ayvazoğlu, *Altı Çizili Satırlar,* s.14. Yenilerde yayımlanan bir yazısında benzer ifadeler şu şekilde yer alacaktır: "*Hareket* dergisinde de yazmaya başlayan Cemil Meriç'le asıl tanışıklığım, "Fildişi Kuleden" yazdıklarını bir araya getirdiği, 1974 yılında yayımlanan *Bu Ülke* adlı kitabını okuduktan sonra başladı. Sahaflar Çarşısı'nda bir kitapçıdan satın aldığım *Bu Ülke*'yi -yeni çıkmıştı- o gün *Çınaraltı*'nda okumaya başlayıp bir belediye otobüsünde bitirmiştim. *Bu Ülke* değil, dünyalar benim olmuştu. Çok geçmeden *Umrandan Uygarlığa*, *Mağaradakiler*, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, *Kırk Ambar* ve diğer eserleri sökün etti. O bir yıldızdı artık; fildişi kulesinde gözlerini kaybetmek pahasına biriktirdiği hazinesindeki zenginlikleri cömertçe saçıyordu. Bu hazineden daha fazla istifade etmek için evine koşanların, ona kitap okuyup yazılarını dikte ederek yardım etmek isteyenlerin haddi hesabı yoktu. Evine yolu düşenler kütüphanesini anlata anlata bitiremiyorlardı. Yeni bir çağa girmiştik, Cemil Meriç çağına... " Beşir Ayvazoğlu, "Meriç Çağı", *Karar,* 14 Nisan 2016.

Özel, kısa fakat oldukça muhtasar olmakla birlikte efradını cami ağyarını mani bir şekilde, onunla tanışma ve eserlerini serencamını şöyle anlatır:

> Cemil Meriç'ten okuduğum, daha doğrusu sökmeye çalıştığım ilk kitap, o minnacık *Bu Ülke* idi. Cüssesi minnacık, muhtevası Ağrı Dağı. Birkaç okuyuştan sonra, bazı bölümlerini adeta ezberlemiş, büyük bir kısmını ise sanki yırtıp atmıştım. "Çünkü bazı şiirler, bekler bazı yaşları" demiyor muydu Behçet Necatigil? Cemil Meriç de katıksız bir şairdi; hiç değilse bir şiir kaçkını. *Bu Ülke*'yi, *Umrandan Uygarlığa* ve *Mağaradakiler*'den sonra yeniden okumak üzere rafa kaldırdım.
>
> (...)
>
> Üstadı tanıdığımda üniversite üçüncü sınıftaydım. Boğaziçi'nde, "Tanzimat ve Türk Musıkisinin Meseleleri" başlıklı bir panelde modernleşme tarihimizin kültürel problemlerine dair konuşmasını arzu etmiştik. Ruhi Ayangil'in yönettiği korodan Osman Birkan ile Göztepe, Tütüncü Mehmet Efendi Caddesi'ndeki evine gittik.
>
> Cemil Meriç'i birkaç dakika dinledikten sonra hemen anlamıştık ki, gözleriyle değil, ruhuyla görüyor.[28]

Elbette Cemil Meriç'le İstanbul'da değil, Anadolu'daki kitapçılardan satın aldığı kitaplarla tanışanlar da vardır. Zira dönemin kitabevlerinin, sadece kitap satılan yerler değil aynı zamanda yeni nesillerin daha sonraki kültürel yönelişlerinin oluşup şekillendiği ve milat olarak anılmayı hak eden gelişmelerin vuku bulduğu mekânlar olması hasebiyle son derece önemli fonksiyonlar icra etmişlerdir.[29] Meriç'i ilk gençlik çağının sonlarında Bursa'da tanıyanlardan Mustafa Armağan'ın aşağıdaki aktarımları 1970'lerin kültürel dünyasında Meriç'in yeri ve etkileri hakkında genel bir kanaat oluşturacak niteliktedir:

> 12 Temmuz 1997... Bursa'nın o ağır ve rutubetli celâlî sıcağının beyinlerimizi rehavete gark ettiği günlerden biri olmalı. Yıldırım Bayezid'in adını taşıyan camiye yakın bir inşaatta marley döşemeciliği yapan bir

28 Mustafa Özel, "İki Kutup Yıldızı: Necip Fazıl ve Cemil Meriç", *Yeni Şafak*, 28 Mayıs 2006. Bir söyleşisinde kimliğinin okuma serüveniyle birlikte oluştuğunu anlatırken, Cemil Meriç bir miktar daha öne çıkacaktır: "Dinî inancım hiçbir zaman sarsılmadı ama işin sosyal yönü bakımından Kemal Tahir'i, Attila İlhan'ı, hatta doğrudan Marx'ın kitaplarını okumaya başlamıştım ve söylediklerinin ciddiye alınması gerektiğini hissediyordum. Derken Cemil Meriç'le karşılaştım. Tüm kitaplarını yutar gibi okudum. Kendisiyle tanışmak da nasip oldu. Bütün bu sağ, sol vb. fikirler zihnimde yerli yerine oturmaya başladı. Cemil Meriç benim kutup yıldızımdır!" Şeyma Özel "Mustafa Özel ile Ağrı'dan Boğaziçi'ne", *Ahvâl*, 2015, sayı:3, s.15.

29 Bu konuda bkz. Köksal Alver-Duran Boz, *Mekân Hikâyeleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017. Ümit Aktaş, *Kitabevi*, Mana Yayınları, İstanbul, 2014.

çocuk, öğle yemeği arasında, Kurtuluş Caddesi'nde, öğretmen Hüseyin Kurt'un sahibi olduğu dar ve karanlık Ülkü Kitabevi'nde çay ve simitle öğle yemeğini atıştırırken, dostu ve kitabevinin yöneticisi şair Nevzat Çalıkuşu ile şiirden memleket meselelerine kadar pek çok konuda tadına doyamadığı sohbetleri koyultmaktadır. Bir taraftan kapının önündeki çınarın öğle güneşini elemesini beklerken, diğer taraftan da gözleri raflarda gezinmekte, kendisine yeni avlar bulmaya çalışmaktadır.

Tam çıkıp gideceği sırada Nevzat Çalıkuşu'na, tavsiye edeceği kitaplar olup olmadığını sormak gelir aklına. Tabii ki birazdan veresiye alacağı iki kitabın, minik dünyasını ne kadar zorlayıp genişleteceğinden habersizdir. (...)

Kitaplardan birisi Necip Fazıl Kısakürek'in *Bâbıâli*'si, diğeri ise Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'sidir. Aynı gün alınan bu iki kitaptan Bu Ülke, kitabın son sayfasına düştüğü nota göre 26 Temmuz saat 18:00'de bitirilmiştir. Bâbıâli ise bir gün sonra 27 Temmuz'da, saat 13:15'te bitmiştir. 10 gün içerisinde okudukça beyninde uğultular uyandıran bu iki kitabın ilk sayfalarını bir apartman inşaatının taze beton ve yoğun badana kokan odalarında okuyacaktı.[30]

Cemil Meriç'in Türkiye'deki siyasi, kültürel ve toplumsal tartışmalara ivme kazandıran bir figür olarak belirişini ve özellikle 1970'lerde doruğa çıkan milliyetçi-muhafazakâr, İslâmcı ve genel olarak sağın kendisini temellükü ana hatlarıyla incelenmek istendiğinde ilk uğraklardan birinin dergiler olması kaçınılmazdır. Dergileri "memleketin fikir aynası", "düşüncenin gerçek taşıyıcısı" bir neşir vasıtası[31] olarak değerlendiren Meriç'in, Türkiye'nin kaderini fikrin aydınlığında fakat tarihimizin büyük mirasına dayanarak inşa etmeyi amaçlayan dergi yazılarını kronolojik sırayla okuyup, düşüncelerini aşama aşama tespit ve tasnif etmek daha geniş imkânları önümüze serer.[32] Bunun aynı zamanda memleketin irfanını tetkik etmeyi bir vazife telakki eden müellifin düşüncesinin dönemin tartışmaları içerisinden biçimlenişini fark etme sürecine katkı yapacağı dahası kendisinin genç kuşaklar üzerindeki etkilerinin izini sürmeyi kolaylaştıracağı aşikârdır.

Evvela Meriç'in, günümüzde İslâmcı olarak adlandırılan dergilerde yayımlanan yazılarına bakılması yararlı olacaktır. Meriç, 1972 Eylül'ünde *Hareket* dergisinde yazmaya başlar. İlk yazısı Namık Kemal'in torunu Cez-

30 Mustafa Armağan, *Cemil Meriç'in Dünyası*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s.13-14.

31 Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", *Devler Konuşuyor* içinde, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s.90.

32 Necati Mert, "Cemil Meriç ve Düşünce Dünyası", *Hece*, sayı: 157, s.41.

mi Ertuğrul'un 1917'de yayımlanan *Lisan ve Edebiyatımız* adlı eserinden aktarılan parçalardır. "Diller Nasıl Gelişir?"[33] başlıklı bu yazıdan sonra Meriç'in bazı yazıları derginin başyazısı olarak yayımlanır. Kimi yazıları kapaktan verilirken, "Romanda Hesaplaşma" (sayı: 84, 1972) kimi yazıları (sözgelimi "Cemaleddin Efgani Dosyası[34]", sayı: 83, 1972) verilmez.

Önce yüzünü Cemil Meriç'e dönen *Hareket* dergisi serüvenine daha yakından bakılması gerekir. Çünkü bu dergi, Meriç'in "sahih ülke" arayışları bakımından önem arz eden kitabının yayımlanışından iki yıl evvel yazılarının yayımlandığı önemli fikir mecralarındandır. Meriç'in *Hareket* dergisinde yazma serüveni ele alınmak istendiğinde ise şu aktarımlara kulak kabartılmalıdır:

> Çok az insan Cemil Meriç'i geniş okuyucu kitleleriyle buluşturan ve onu bilinen bir isim olarak Türk fikir hayatına kazandıran yayın organının *Hareket* dergisi olduğunu bilir. Daha az bilinen, 60'lı yılların sonları, 70'li yılların başlarında *Hareket* dergisini daha geniş çevrelere açmak ve Türkiye'nin meselelerini farklı zaviyelerden ele alarak tartışmak düşüncesinde ısrarlı olan Ezel Erverdi'nin onu *Hareket* dergisine kazandırdığıdır. Hem de derginin kurucusu ve fikir babası Nurettin Topçu'nun tam da rızası alınmadan...[35]

Henüz Meriç'in, kültürel kamudaki yankısının çok güçlü olmadığı 1972-1974 yılları arasındaki bu tarihsel kesitte *Hareket* dergisinde yayımlanan yazılarının bazılarının başlıkları şöyledir: "Büyücü Çırağı" (sayı: 82), "Cemaleddin Efgani Dosyası" (sayı: 83), "Romanda Hesaplaşma" (sayı: 84), "Terbiye'nin Kitab-ı Mukaddes'i" (sayı: 87), "Nazizm: İkinci Cihan Savaşının Günahkâr Tekkesi" (sayı: 88), "Politika Adamı - İlim Adamı" (sayı: 89), "Çağdaş Uygarlık Düzeyi" (sayı: 90), "İdeoloji: Giriş" (sayı: 92), "İdeoloji II: Bir Sosyolojinin Tarih Öncesi" (sayı: 93), "Yunan Mucizesi" (sayı: 95), "Kendi Semasında Tek Yıldız" (sayı: 100), "Kendi Semasında Tek Yıldız II" (sayı: 101).

Siyasi ama aynı zamanda fikri aktivizm arayışlarının güç kazandığı bu dönemde kültürel alandaki mücadelenin de önem kazandığını vurgulamamız gerekmektedir. 1974 sonrasında 1980'lere kadar yazılarının çıktığı

33 Cezmi Ertuğrul'dan Cemil Meriç, "Diller Nasıl Gelişir?" *Hareket,* sayı: 81, 1972, 26-27. Onun hakkında yazının girişine düştüğü notun şu kısımları dikkat çeker: "Cezmi düşünen ve düşündüren adam. Onun edebiyat araştırmalarına getirdiği yenilikten ne yazık ki, kimsenin haberi olmamış. Çölde vaaz vermiş Cezmi."

34 Bu yazı aynı dergide daha sonra eleştirilecektir fakat Cemil Meriç buna cevap vermeyecektir.

35 İsmail Kara, *Sözü Dilde Hayali Gözde*, Dergâh Yayınları, 2006, İstanbul, s.82.

milliyetçi, Nurcu ve İslâmcı dergilerin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. *Hareket* dergisi dışında Meriç'in yazılarına yer veren dönemin bazı İslâmcı dergilerinde çıkan yazılarının dergilere göre dağılımı bu konuda fikir verecektir. Telif, tercüme, söyleşi ve sadeleştirmeler de dâhil olmak üzere genel olarak şöyle bir manzara çıkar karşımıza: *Hareket* 23, *Pınar* 26, *Büyük Doğu* 3, *Gerçek* 11, *Vesika* 1, *Şura* 1, *Sebil* 105, *İslâmî Hareket* 3, *Köprü* 12, *Millî Gençlik* 2.

Görüldüğü üzere bu dergiler[36], Cemil Meriç'in kamusal bir figür olarak öne çıkmasında ciddi ölçüde katkı sunmuşlardır. Buna mukabil makalelerinin yayımlandığı dergiler noktasında da birtakım yorumlar yapılabilir. Sözgelimi *Büyük Doğu*'da çok az yazısının (3) çıkmış olması kadar bunların derginin son dönemine rastlaması üzerinde durulması gereken önemli noktalardandır. Zira Meriç, kendi dilini konuşanlarla "konuşacak lakırdısı" olmamasına hayıflanırken "sevebileceklerinin dilsiz oluşunu" hatırlatır. Hemen ardından da şunları ekler: "Yani, dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla, yarımla *Büyük Doğu* kadrosundanım[37]. Düşüncelerimle, inançlarımla *Yön*'e yakınım."[38] Herhalde "gerçeği yoklayanları yoklayan" Meriç, burada çok az yazısının çıktığı *Büyük Doğu*'yu en geniş manasıyla sağın kalesi olarak görmektedir. *Yön* ise 27 Mayıs sonrasında solu agoraya taşıyan ama aynı zamanda solun siyaset ve düşünce üslubu üzerinde kalıcı etkiler bırakan daha güçlü bir dergi. Burada iki dergiyi merkez kabul ederek, zıt kutupların birbirini tamamlayan bir bütün olduğuna inandığı da düşünülebilir.

Sağın paramparça olduğu yıllarda yayımlanan dergi ve gazetelere bakışı genel olarak eleştirel olan Meriç'in dergilerin kadroları, içerikleri en önemlisi de yazılarıyla geçinen bir müellif olarak telif hakkı bahsinde söyledikleri meselenin doğru ve yanlış taraflarını gösterecektir. Telif hakkı miktarından ötürü bir dergiden ayrılmak durumunda kalan Meriç'in yazmaya mahkum olduğu dergiler için "haysiyet yoksunu", "ciddiyetsiz" gibi tahkir edici ifadelere rastlanması 1970'lerin sadece nostaljik bir şekilde hatırlanmasının tek boyutluluğunu gözler önüne sermektedir. Öte yandan Meriç'in, *Sebil, Pınar, İslâmî Hareket, Köprü* vb. dergilere yazı vermesinin sebeplerini ve o dönemdeki halini kavramak bakımından daha özel metinlerin mut-

36 Barlas Tolan, Cemil Meriç'in, 1970'lerin ikinci yarısında pek çok yazısının " ideolojisi apaçık" *Sebil*'de yayımlanmış olmasını onun tutucu oluşuna bağlama eğilimindedir. Bkz. *Çağdaş Toplumun Bunalımı*, AİTİA Yayınları, Ankara, 1980, s.272.

37 Necip Fâzıl, *Bâbıâli* kitabında Cemil Meriç'i "Allah'ın iç gözü daha iyi görsün diye dış gözünü kapattığı sahici münevver" olarak anar.

38 Cemil Meriç, *Bu Ülke,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.57.

laka dikkate alınması gerekmektedir.[39] Bu dergilere yazdıklarını bir nevi müsvedde telakki eden Meriç, bu yazıların kitaplaşırken son şeklini alacaklarını düşünür. Elbette bu süreçte *Yeni Asya, Yeni Devir* gibi gazetelerle *Hisar, Türk Edebiyatı, Kubbealtı Mecmuası* gibi daha sağda bulunan edebiyat dergilerinin de azımsanamayacak ölçüde etkili oldukları açıktır.

Cemil Meriç'in kamusal olarak tanınma sürecine katkı sağlayan, kendisini önemseyen çevrelere karşı birtakım eleştiriler ileri sürdüğü de göz ardı edilemez. Kendisi *Bu Ülke* kitabının baskı üstüne baskı yapmasına karşın kitap üzerine tek ses çıkmadığı kanaatindedir. Burada unutulmaması gereken bir husus vardır o da Cemil Meriç kendisiyle aynı kuşaktan olan çoğu yazar gibi bizde eleştiri olmadığını çünkü insanların, Kur'an'a göre aynı yani tek tip düşündüklerini söylemekten geri durmaz.[40] Meriç, çeşitli fırsatlarda, sol çevrelerle, onların kültürü ve analitik taraflarıyla kendisini sağdakilerle olduğundan daha fazla evinde hissettiğine değindi. Dönemin yeni kuşak yazarlarının çıkardığı dergileri nazarı itibara alarak sağı, "solun kusmuğu ile beslenmekle" itham ederek bu dergileri yerin dibine batırır.[41] Düşüncenin dışında edebiyat dergisi vasfıyla öne çıkan *Mavera* dergisi için 1977 yılında şöyle diyecektir:

> Evlâdım bunlar aşıyor beni. Anlayamıyorum bu adamları. Niye yazarlar bunlar. Cümle desen cümle yok. Hepsi deli saçması.[42]

Yukarıdaki satırlarda yapılan tespitlerin ve o günün şartlarında pek sert şekilde (zira dönemin hemen tüm dergilerde sertleşen üsluptan dolayı buna benzer polemik metinler olurdu) dile getirilen eleştirilerin bir anda ortaya çıktığı elbette söylenemez. Burada hayli birikmiş ve yoğunlaşmış bir hissiyatın özel bir ortamda açıkça söylendiğini düşünebiliriz. Bu ve benzeri ifadelerin serdedilmesine sebep olan hissiyatın süreçlerini takip etmek ve tartışmak müellifin içinde bulunduğu halin kavranmasına yol açacaktır. Aslında onun 1970'lerde genel olarak dergiler özel olarak da sağ dergiler/yayınlar hakkında yazıp çizdiklerinin özeti gibidir bu satırlar. Gerçek ve ön açıcı bir tartışma için, "Cemil Meriç, dergiler hakkında niçin bu kadar acımazsızdır?" sorusu başlığa çıkarılmadan yol alınamaz.

39 Bu çerçevede, Cemil Meriç'in 1976-1982 yılları arasında sekreterliğini yapan Halil Açıkgöz'ün *Cemil Meriç'le Sohbetler* (Doğu Kütüphanesi, İstanbul, 2013) adlı kitabı müellifi doğru bir biçimde kavramaya katkı sunacak pek çok anekdot içermektedir.

40 Halil Açıkgöz, *a.g.e.*, s.47.

41 Halil Açıkgöz, *a.g.e.*, s.103.

42 Halil Açıkgöz, *a.g.e.*, s.121.

Hısımlık ve Hasımlık Etrafında

Cemil Meriç önceki yıllarda da birçok kez sağ çevrelerin dergilerinde yazmasına, kitaplarının bu çevrelerin yayınevlerinden çıkmasına ve sağa mahkûm edilişine hayıflandı. Dahası birçok kez, soldakilerin dostluğunu sağdakilerinkine tercih ederek kendi liyakatli soyunun aslında solda ikamet ettiğini hissetti. Bu bağlamda kitaplarına yansıyan tahkir edici ifadeleri okumak bir kısım tutamak noktaları elde edilmesine katkı sunacak niteliktedir. İlk ikisi "neslinin dramını yazdığını" düşündüğü Attila İlhan'a yazdığı mektuplardan:

> *Hisar, Türk Edebiyatı, Hareket*, yazılarıma sayfalarını yer açmak zahmetini gösteren üç dergi. Her üçünde de 'Fildişi Kule'mdeyim. Aramızdaki ortak bağ: tahammül ve tesamuh. (18 Haziran 1974)[43]

İkincisi ise 19 Temmuz 1974 tarihli mektuptan:

> Sağcı dergi ve yayınevlerinde çalışmaya gelince: bu yolu ben seçmedim. Solun kadirnaşinas davranışı beni ister istemez "gerici"lerin kucağına değil, yanına itti. Bu yakınlığın fikrî iffetim için bir tehlike teşkil etmediğini kitaplarımı okuyunca görürsün. Yalnızım ve yazdıklarım hiçbir yanlı uyandırmıyor dostlar arasında. Aldanıp aldanmadığımı nasıl anlayabilirim?[44]

28 Temmuz 1974 tarihli jurnalinde, Atatürkçü ve sahte ilerici solu eleştirdikten sonra sağda rahat olmadığını, Türkiye'de gerçekte sağın bulunmadığını, dekoratif Osmanlıcılıktan duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi, Mehmet Kaplan, Yahya Kemal, Sezai Karakoç, Ahmet Kabaklı ve Ergun Göze gibi sağcıları kendi anlayışı doğrultusunda hırpalaması içinde bulunduğu hınçlı durumun derecesini göstermesi bakımından ilginç bir örnektir. Adı anılan isimlerin 1970'lerin ikinci yarısından itibaren ele alınma biçimleri farklılık arz edecektir. Fakat o dönemde Sezai Karakoç, İslâmcı olarak anılmamakta, sağın daha dindar kısmında görülmektedir. Yeni bir dönemin ışığında kendince bir yenilenme yaparak sıçradığını varsayan Meriç, bu metnini farklı bağlamlarda birtakım örneklerine rastlayabileceğimiz ve belki farklı amaçlarla bir şekilde tekrarlanmış cümlelerle tamamlar:

> Sağ okumuyor. Boşuna bağırıyorum. Sol diyalogdan kaçıyor. Küskün. Ötüken'in bastığı kitap okunmazmış![45] Peki siz basın! Cevap yok. Bu

43 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013,s.192.

44 Cemil Meriç, *Jurnal II*, ,s.194.

45 Meriç'in kitaplarının Ötüken Neşriyat tarafından basım sürecinin tatsız bir durum oluşu hakkında bkz. İsmail Kara, *Sözü Dilde Hayali Gözde*, Dergâh Yayınları, 2006, İstanbul, s.83.

> çemberi kırmak mümkün değil. Son tahlilde, hudutlu imkânlarımızı isteyene bezletmekten başka çare yok. Sol, sağın gösterdiği dostluğu göstermiyor. İhanet etmişiz. Neye ve kime?[46]

Aradan geçen yıllar içinde insanlarla düşüp kalktıkça karamsarlığı artan ancak daima hatırlanmayı ve iltifat edilmeyi ön planda tutan Cemil Meriç, 4 Ocak 1981'de şunları yazacaktır:

> *Yeni Devir*'de yazı yazmak haysiyet kırıcı.[47] Amenna fakat şu veya bu sebepten, beni tanıyan, bana saygı gösteren ve ısrarla makale talebinde bulunan bir yazı işleri müdürü var. İnsan iltifata susuzdur.[48]

Cemil Meriç'in tenakuza düşmeye aldırmadan yazdığını ifade eden Ergun Göze, Cemil Meriç'in marksizmden gelmiş bir aydın olduğunu fakat aradığını solda bulmadığını belirtir. Ardından da "Sağı yokluyordu" der. Nitekim onun Necip Fâzıl ve Peyâmi Safa için tutarsız ve birbirine zıt ifadeleri içeren yazılar yazmaktan çekinmediğini, kendisinin bunları terazilemek için *Üç Büyük Muzdarip* adlı incelemeyi yazdığını hatırlatır.[49]

1970'ler Türkiye'sinin alternatif arayışlarını anlamaya yardımcı olmak için, Cemil Meriç'in metinlerini genel bir bağlama yerleştirebileceğimiz birtakım siyasi ve kültürel gelişmeleri, kırılmaları ihmal etmemek meseleyi anlamayı kolaylaştıracaktır. 1970'lerde hem sağın hem de solun okuduğu Kemal Tahir'in vefatından sonra, onun muteber konumuna talip olan Cemil Meriç, kitaplarının yankı uyandırmadığından bahsedecektir sıklıkla. Aslında bu yankı beklentisi daha ziyade sola ilişkindir.[50] Yoksa

46 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.202.

47 Cemil Meriç, yıllar sonra, sağa antipatisinin olmadığını belirtmenin yanında *Yeni Devir* için "pek ciddi bir intiba bırakmamıştır üzerimde. Mesela, *Cumhuriyet*'te yazmayı tercih ederdim." diyecektir. *Nesillerin Mirası* Hazırlayan: Dilara Coşkun, Yazı Yayınları, Ankara, 2014, s.34.

48 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.269.

49 Ergun Göze, *Yaşasın Hatıralar,* Kubbelatı Neşriyat, 2007. s.331. Göze yazdığı kitapta, Cemil Meriç'i yetmişli yıllarda tesadüfen Kubbealtı çevresinde tanıdığını belirtir. Ekrem Hakkı Ayverdilerin evinde Mehmet Kaplan ve daha birkaç profesörle bir masanın etrafında toplanıp açık oturumlar tertipledikleri̇nden de söz eder. Bkz. *Üç Büyük Mustarip Cemil Meriç Peyami Safa Necip Fazıl Kısakürek*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1995, s.51.

50 Cemil Meriç'in sağ ve sol üzerine yazıp söylediklerinin Attila İlhan'ın 1970'lerde yazdığı *Hangi Sol?* ile *Hangi Sağ?* kitaplarına dâhil olan yazılarla örtüşme noktalarının tespit edilmesi, Meriç'in neden kendisini Attila İlhan'la birlikte anmaya yatkın olduğunu da anlama sürecine doğrudan katkı yapacaktır. Zira bu yıllarda Batılılaşma meselesi solda da önemli tartışma konuları arasındadır. Beşir Ayvazoğlu, 1970'lerdeki şartlar çerçevesinde Attila İlhan'ı da dikkate alarak şunları yazacaktır: " Batılılaşma meselesinin en fazla tartışıldığı yıllardı. Kemal

sağdakiler, eserlerini hem yayımlamakta hem de okumaktadırlar. Fakat sol[51], genel olarak 12 Eylül'den önce Hüsamettin Arslan'ın deyimiyle "Marksizm'in tahakkümünden dolayı" Meriç'i okumadığından onu kendisine uzak ve garip bulmuştur. Onun yerine başka isimleri önceleyerek okumuş, İdris Küçükömer'e, Kemal Tahir'e nasıl davranmışsa ona da öyle muamele etmiştir.[52]

Diğer taraftan Cemil Meriç'in, kendisine zoraki olarak yakın bulduğu fakat onu nereye konumlandıracağını bilemeyen sağ ve İslâmcı genç okurları küçümseyişi de enteresandır. Bu çevrelerin, sindirildiğini dahası entelektüel hayatlarının henüz başlarında olduklarını göz ardı ederek, "bedbaht topluluk", "solun kusuntuları ile yaşar", "kendisine mahsus hiçbir fikri olmayışı", "ebediyen vesayet altında oluşu", "Batı dili bilmeyişi", "Osmanlıca bilmeyişi", "huysuzluğu", "kıskançlığı" gibi ruhi durumlarından bahsedecektir. Rüştünü ispat etmemiş çocukların Seyyid Kutup'tan uzaklaşarak kendisini okuma ihtimalini ise son derece düşük görür. 1979'da devrimle neticelenen İran'daki gelişmeleri takip eden gençlerin, solun aceleciliğine yakalandıkları şeklindeki kanaatini gerek siyasal fedakârlıklar gerekse düşünürler üzerinden anlatır.[53]

Gelgelelim bu dönemde Cemil Meriç'in sol kültürel çevrelere beslediği (münhasıran Attila İlhan[54]) sevecen hissiyatının sebepleri her ne olursa olsun, bu dönemde Meriç'in yazılarının (ve söyleşilerinin) en geniş mana-

Tahir'in romanlarına ve Attila İlhan'ın bazı noktalarda bizim temel tezlerimizle örtüşen *Hangi Batı*'sına can simidine sarılır gibi sarılmıştık. Hem Batılılaşma meselesine, hem de Osmanlı tarihine ve kültürüne farklı bakış açıları getiren, kültürel iktidar odaklarına mensup aydınlar tarafından yazıldıkları için-itiraf etmeli- ilave bir itibara sahip olan bu kitaplar, *Bu Ülke* yayımlandıktan sonra –pabuçları dama atılmamışsa da- ikinci üçüncü sıraya düşmüştü. Çünkü Cemil Meriç gevelemiyor, söyleyeceğini doğrudan söylüyordu." *Altı Çizili Satırlar,* s.112-113. Ayrıca Cemil Meriç, prangayı gereksiz kılan en ağır mahrumiyeti içerisinde yayımlanan her yeni kitabını çok ilginç ithaflarla Attilâ İlhan'a göndermiştir. *Bu Ülke* kitabını ona ithaf ettiği cümlelere bakmak faydalı olacaktır: " Aziz İlhan, Her kitap meçhule yollanan bir mektup, meçhule yani adrese olmayana. Bazan bir S.O.S., bazan bir aşk mektubu, bazan yıldızlardan atılan bir kement, fakat daima bir çoğalmak, bir yalnızlıktan kurtulmak arzusu. Sanat, bu manada, yeni bir dünya yaratmak cehdidir, daha doğrusu Tanrı'nın murdar, rezil pespaye dünyasını dostlarla doldurma cehdi (...) Bu mustarip, bu bedbaht, bu kasvetli yazıları ganglarından sıyıracak ve ihtiyar Rebelais'in dediği gibi kemiği kırıp iliği bulacak üç beş dost zekâdan birisiniz." Cemil Meriç, *Jurnal II,* s.189-190.

51 Cemil Meriç'in Türk entelijansiyası tarafından alımlanma biçimine dair bkz. Mehmet Akif Ak, "Cemil Meriç 12 Yıl Sonra" *Umran,* 1999, sayı: 59, s.73.

52 Yayına Haz. Ergün Meriç-Ayşe Çavdar, *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları,* s.97.

53 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.296-97.

54 Meriç Türkiye'de kendisi dışında sadece Attila İlhan'ın entelektüel olduğunu ifade etmektedir.

sıyla sağ çevrelerde, başka herhangi bir yerden daha heyecanlı bir biçimde dikkate alınıp okunduğundan hatta benimsendiğinden ve müsamaha ile karşılandığından şüphe yoktur. "Bilgi destesi" olarak Meriç'in yazılarında/kitaplarında yer verdiği temalara odaklanarak birtakım farklı metinlerin üretildiğinin farkında olunmalıdır. Bunlar onun açtığı patikadan yararlanarak kendi fikri ve edebi yönelimlerine bir istikamet tayin etmişlerdir. Bu yazarların eserlerinde Meriç, bir referans noktası, eserleri ve fikirleri, haleflerine, onları kendi siyasi/kültürel-eleştirel amaçları için yararlı şekillerde geliştirmeleri yönünde esinler veren birisi olarak görünür. Onun motiflerini kullanarak, dönemin alternatif arayışlarıyla birlikte ele alınabilecek kendi eleştirel anlayışlarını geliştirmişlerdir. Bu alımlama sürecinin önemli uğraklarından bazılarına dikkat çekmek meselenin ana hatlarının ortaya çıkmasını sağlayacaktır. İsmet Özel, *Yeni Devir* gazetesindeki yazısında Meriç'in öğreten, işaret eden, tartışma ve araştırmaya çeken yönlerini dikkate alarak onun öncü vasfından söz etmeyi uygun bulacaktır:

> Cemil Meriç'in öncü vasfı bu topraklarda yaşayan insanın keşfi yolunda çok önemli ipuçlarına cesaret ve olgunlukla eğilmiş olmasındadır. Bu yüzden (yani bu alan içinde), bu topraklarda yaşayan ve mücadelesini bu topraklarda vermeye niyetli ve kararlı herkes için (zıt düşünceler ve hedefler taşısalar bile) onun öncü vasfını tanımak ve kabul etmek gerekir.[55]

Cemil Meriç, 1990 sonrası İslâmcılık eleştirilerini hatırlatırcasına, İslâmî çevreler dediğimiz İslâmcıların, "hepsinin mağarada" yaşadıkları, "bizim medeniyetimizi" bilmediklerini ve "düşünemediklerini" zira onların müşterek vasıflarının şeriat olduğu gibi son derece acımasız hükümler vermekten kaçınmayacaktır. *Düşünce* dergisini çıkaranları "yobaz denecek kadar ciddi ve sert" bulurken, derginin süreli yayınlarının irdelendiği kısmını tam manasıyla bir facia olarak anar.[56] İçinde bulunduğu ruhi ve hasım tutumundan olsa gerek, 1970'lerin sonuna doğru kitaplarına (az) ödül verilmesini de eleştirir. Keza ona göre *Umrandan Uygarlığa* kitabını sağın anlamasına imkân yoktur. Ama buna rağmen genç kuşaklar onu daima heyecanla ve hayırla anma tutumunu sürdüreceklerdir:

> Benim Cemil Meriç'le tanışmam talihin garip bir tecellisi olarak Türkiye'nin zor dönemlerine, 70-80 arasına rastladı. Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'siyle ilk tanıştığım zaman 1978'di. (...) Tabii, *Bu Ülke*'yi elime aldığım

55 İsmet Özel, " Öncü Bir Düşünce Adamı", *Yeni Devir*, 21 Mayıs 1978. Meriç'in bu yazıyı da içeren İsmet Özel hakkındaki kanaatleri için bkz. Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.302-303.

56 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler,* s.285.

> zaman benim kuşağımın insanları ya Nihal Atsız, ya Leo Huberman, ya da *Felsefenin Temel İlkeleri*'ni okuyorlardı. Cemil Meriç'le tanıştığım zaman-Cemil Meriç'in bütün kitaplarında olduğu gibi, *Bu Ülke* de çok sarsıcı bir kitaptı- biraz da kişiliğime denk düştü. Bana göre bir yerde Kafka, 'Üslup balta gibi olmalıdır' der. Kitap dediğin de biraz sarsıcı olmalıdır. İnsan zihnini harekete geçirmelidir. Cemil Meriç bende bu etkiyi yarattı.[57]

Cemil Meriç'in adını ilk defa *Hisar* dergisindeki "Fildişi Kuleden" başlıklı yazılarıyla tanıyan adeta bu yazıların müptelası olan Abdullah Uçman, daha sonraki yıllarda Meriç'i *Hareket* dergisinde de takip ettiğini hatırlatır. Buradaki yazıların *Hisar*'dakilerden biraz daha hacimli hem de daha öğretici olmak bakımından farklılaştığına temas ettikten sonra şöyle devam eder:

> 1974 yılında Ötüken Yayınevi tarafından, Cemil Meriç'in çoğunu *Hisar*'da okuduğumuz yazılardan meydana gelen *Bu Ülke* adlı kitabı yayımlandı. Çok iyi hatırlıyorum anarşinin doruğa çıktığı o kaos ortamında *Bu Ülke* kısa sürede tükendi ve birkaç yıl içinde üç dört baskı yaptı. Hatırladığım kadarıyla o yıllarda kitaplar 3-5 binden daha az sayıda basılmazdı ve Cemil Meriç'in bu kitabı da o sırada yaşları 20-25 arasındaki muhafazakâr fikirli gençlerin ellerinden düşürmediği, hatta içindeki bazı parçaları ezberlediği bir kitap haline gelmişti.[58]

1974 sonrası Türkiye'sinin en çok okunan ve sevilen kitapları arasına giren *Bu Ülke*, o kadar büyük ilgi görür ki, kitabın bazı cümleleri duvarlara yazılarak siyasi ortama doğrudan dâhil olur. *Bu Ülke,* o devirde kafası omuzlarının üzerinde gezinenlerin kaldığı talebe yurtlarında elden ele dolaşan bir kitap haline gelir.[59] İstanbul'un kargaşasına yeni düşmüş, neye uğradığını şaşırmış bir halde istikametini tayin etmeye çalışan Beşir Ayvazoğlu, 7 Aralık 1992'de *Türkiye* gazetesinde, Meriç'in *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* ve *Hind Edebiyatı*[60] kitaplarından habersiz olarak çok farklı mekânlarda okuyup bitirdiği *Bu Ülke*'nin dönemin iklimi içerisinde nasıl okunduğu bağlamında şunları söylemekten kaçınmayacaktır:

57 Hüsamettin Arslan, "Entelektüel Hayatın Başlarında Postmodern Bir Rastlantı Olarak Cemil Meriç'le Nasıl Tanışılır?", Yayına Haz. Ergün Meriç-Ayşe Çavdar, *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları,* s.71.

58 Abdullah Uçman, "Cemil Meriç İçin Birkaç Söz", *Hece*, sayı: 157, s.392.

59 Sefa Kaplan, *Gözleri Görmeyen İki Adam Cemil Meriç -Jorge Luis Borges*, s.423.

60 Cemil Meriç'in ilk olarak 1964'te basılan *Hind Edebiyatı* kitabının ikinci baskısının ancak 1976'da yapılmış olması da Meriç'in keşfedilmesinin bir yansıması olarak ele alınmalıdır.

> İlk baskısı 1974 yılında yapılan *Bu Ülke*, hem üslubu, hem muhtevasıyla benim de mensup olduğum nesil üzerinde son derece etkili olmuş öncü kitaplardan biridir. 1970'ler kaosunda yolumuzu aydınlatan ve hayal kırıklıklarıyla dolu dünyamıza ümitler aşılayan Cemil Meriç, yepyeni ve çok cesur bir sesti. Batıcı ve solcu aydınların entelektüel terörü yüzünden pısırıklaşarak kendi kabuğuna çekilen 'yerli düşünce', ondan aldığı cesaretle kendini daha güçlü bir biçimde ortaya koymaya başlamıştır. Kim ne derse desin bugün 'sağ' dediğimiz kategoride yer alan grupların aydınları, *Bu Ülke*'yi meşrulaştırıcı bir kitap olarak görmüşlerdir.[61]

Bu noktada bir hususa daha işaret etmek gerekir; şimdiye kadar buna benzer birkaç ufak teşebbüs dışında dönemin yazarların suskunluklarını terk ettikleri ender zamanlara rastlayan söyleme ameliyesinin derli toplu bir esere henüz ulaşamadığı biliniyor. Oysa onun adını ilk defa duyanların önemli bir kısmı 68 kuşağının Türkiye'yi kasıp kavurduğu 1970'lerde başka arayışlara gireceklerdi. Meriç'in de en verimli döneminin 1974 sonrasına rastlamış olması bu zaman aralığının önemini ortaya koyma düşüncesinin yanlış olmadığını kanıtlayan bir tespittir.[62] Diğer taraftan Cemil Meriç'in Ahmet Hamdi Tanpınar'ın günlüklerine yansıyan tutumunu hatırlatan bir ilgisizlik yakınması istikametinde akan burukluk dolu pek çok ifadesi bulunmaktadır. *Mavera* dergisine gönderdiği kitaplarla alakalı olarak, dergide herhangi bir değininin çıkmamış olmasına içerler. Aslında bu yıllarda yayımlanan dergileri kotaranların önemli bir kısmının henüz fikri ve edebi olgunluğa erişmediklerinin de farkındadır. Başka ve daha hararetli olanları olmakla birlikte 1977'deki sızlanmaları muhakkak zikredilmeli. Kendi ifadelerine kulak verelim:

> *Umrandan Uygarlığa* hakkında tek yazı çıkmadı, ne tenkid ne tanıtma[63]. *Bu Ülke* için 15-20 yazı çıktı, ama hepsi hayranlıklarını ifade ediyor. Kimse, hoca şöyle hatalı, demiyor. *Umrandan Uygarlığa*'yı kimse anlamamıştır. Kitap beni bile eziyor. Yeniden okurken ben bile eziliyorum. Anlıyor musun, neler teksif etmişim kitaba?[64]

Bu satırlardan yola çıkarak Meriç'in iki temel eserinin kamuoyunda yeterli miktarda tartışılmaması hakkında iki sebebe odaklandığı görülmektedir.

61 Beşir Ayvazoğlu, *Altı Çizili Satırlar,* 1997, s.112.

62 Cemil Ertem, "Bugün Cemil Meriç'i Anlamak ve Anlatmak", *Hece*, sayı: 157, s.416.

63 Oysa bu kitapla alakalı olarak Erol Güngör, *Türk Edebiyatı* dergisinin 32. sayısında kitap tanıtma yazılarının ortalamasının üstüne çıkan bir yazı yayımlamıştır. Bkz. Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1994. s.150-155. Dönem bakımından duyguları sıcağı sıcağına yazmanın daha önemli olduğu da göz ardı edilmemelidir.

64 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler,* s.249.

İlki kitapları üzerine eleştirel bir şekilde düşünülmesini bekliyor. İkincisi ise en azından bir tanıtma yazısının çıkmasını. Yazılanlardan yola çıkarak, ikinci eserini sağda bulunanlardan nerdeyse hiç kimsenin anlayamayacağı şeklinde özetleyebileceğimiz bir hüküm vermektedir. Ne var ki, bu iki noktanın da yeterli açıklayıcılıkta olmadığını söylemek zorunlu. Meriç'in açıkça söylemediği fakat genel olarak kültürel dünyada kendisine biçtiği konumdan hareketle ilave edilmesi gereken önemli bir husus daha var: Sol çevrelerin kendisinin yazdıkları üzerine kalem oynatmaması. Anlaşıldığı kadarıyla Meriç, kariyerinin zirvesindeyken sol kültürel çevrelerce dikkate alınan meşhur bir muharrir olmak istiyordu, ama bu arzusu pek gerçekleşmedi.

Buraya kadar söylediklerimizden hareketle diyebiliriz ki Cemil Meriç'in kültürel dünyaya etkileri günümüz için de en önemli araştırma ve düşünce üretme alanlarından biridir. Algıların ve alımlanma biçimlerinin zaman içinde nasıl örgütlenip geliştiğini kavramak için mutlaka 1970'leri merkeze alan bir dönemlendirme yapılmalıdır. Hiç şüphesiz şu ana kadar yayımlananlar dışında, Meriç'i yakından tanıyanların, ona kitap okuyanların/sekreterlerinin, eli kalem tutan dost ve arkadaşlarının en geniş manasıyla kültür sanat dünyasının kendisiyle ilgili hatıralarını, sohbetlerini ve mektuplaşmalarını yayımlamaları Meriç'in 1970'lerdeki etkilerini kavramak bakımından olduğu kadar kültürel hafıza açısından da pek faydalı olacaktır. Bir başka şekilde ifade edersek, geçmiş zamana daha iyi hâkim olmak ve genel bir resim sunabilmek için hatırladıkça yaşanıldığı unutulmamalıdır.

Edebiyat ve Üslup

Cemil Meriç'in Dili ve Üslûbu Üzerine Birkaç Söz

ABDULLAH UÇMAN

Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Türk fikir hayatının yetiştirdiği müstesna şahsiyetlerden biri olan Cemil Meriç'in düşünce dünyası, Türk fikir hayatına getirdikleri, Türkiye ve Türk toplumunun geçmişi ve geleceği üzerine ele aldığı tarihî, kültürel ve hayatî meseleler gibi konularda birçok inceleme ve tahliller yapıldı, kitaplar çıkarıldı, bazı dergiler özel sayılar hazırladı; ancak onun okuyucu üzerinde asıl etkili olan, okuyucuyu sarsan dili ve üslûbu üzerinde, birkaç yazı hariç, hemen hiç durulmadı.[1] Halbuki edebiyatın bütün türleri, şiir de, hikâye de, roman da, tiyatro eserleri de, deneme, günlük, mektup, röportaj ve gazete yazıları dâhil bütün edebî ve edebiyat dışı eserlerin esas malzemesi dildir.

Duygularımızı, düşüncelerimizi, acı ve sevinçlerimizi ifade ederken dilimizdeki kelimelere başvurmaktan başka herhangi bir aracımız yoktur. Alman filozofu Heiddeger'in o çok meşhur sözüyle ifade ettiği gibi: "Dil, düşüncenin evidir." Dil ile düşünür, meramımızı dilimizdeki kelimelerle anlatırız, ancak dili kullanış şekli türden türe, kişiden kişiye ve duruma göre deği-

1 Bu konuda T. C. Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanan *Cemil Meriç* kitabında sadece Necmettin Türinay'ın "Söylenmemiş Cümlenin Hasreti ya da Cemil Meriç'in Kendi Cümlesine Erme Süreci" (s.151-165) ile İbrahim Şahin'in ""Cemil Meriç'in Üslûbu Beyânındadır" (s.167-171) adını taşıyan iki inceleme bulunmaktadır (*Cemil Meriç*, Ankara 2006).

şir. Hal hatır sormak için yakın bir arkadaşımıza telefon ettiğimizde kullandığımız kelimeler ve kurduğumuz cümlelerle bir büyüğümüze veya bir hocamıza telefon ettiğimiz zaman seçtiğimiz kelimeler ve kurduğumuz cümleler nasıl farklı ise, bir şiir, bir hikâye ve romanlardaki anlatım tarzı ile bir tiyatro eserindeki ifade şekli birbirinden farklı olmak zorundadır. Okuduğumuz bir romanın bazı sayfalarında 8-10 satırlık tasvir cümleleri pekâlâ olabilir ama bazı tiratlar dışında, bir oyuncu sahnede sürekli böyle 8-10 satırlık cümlelerle seyirciye hitap etmeye kalkarsa, seyirciyi esnetmeye, bir süre sonra da uyutmaya başlar.

Türk edebiyatı tarihiyle meşgul olan hemen herkesin çok iyi bildiği gibi, Tanzimat'tan önceki edebiyatımız büyük ölçüde nazım yani şiir üzerine kurulu bir edebiyattı; nesir yoktu demek istemiyorum, ama nazma göre nesir ikinci, hattâ üçüncü planda geliyordu. Evet Sinan Paşa'nın *Tazarrûnâme*'si, *Naimâ Tarihi*, *Ahlâk-ı Alâî*, *Birgivî Risalesi*, *Hümâyunnâme*, *Koçi Bey Risalesi* ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi* gibi mensur eserler elbette mevcut ama meselâ Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-nüfûs*'u gibi ikinci veya üçüncü bir eserden ya da ikinci bir *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*'nden nedense bahsedemiyoruz, çoğu yazma hâlindeki sefaretnâmeler ise ancak XVIII. yüzyıldan sonra görülmeye başlar.

Yahya Kemal "Resimsizlik ve Nesirsizlik" adlı makalesinde, Tanzimat'tan önceki asırlarda Türk nesrinin niçin içinden çıkılmaz ve anlaşılmaz oluşu üzerinde ayrıntılı olarak durur. Makalesine, "Milliyetimizi, kendime göre, idrak ettiğimden beri dilimden düşmeyen bir cümle budur: Resimsizlik ve nesirsizlik... Bu iki feci noksanımız olmasaydı bizim milliyetimiz bugün olduğundan yüz kat daha kuvvetli olurdu." diye başlayan Yahya Kemal, yazının ilerleyen kısmında Türkçe nesrin gelişmemesi üzerinde de şunları söyler: "Nesrimiz, resmimize göre vardı, lâkin yazık ki nesrimiz üç kusurla mâlûldü: Çok az yazı yazmışız, çok kötü yazı yazmışız, çok kısa yazmışız." dedikten sonra bu hususları örneklerle açıklar.[2]

Kültür, siyaset, sosyal ve edebiyat dünyamızda bir dönüm noktası olan Tanzimat'tan sonraki yıllarda özellikle nesir ve nesir dili üzerinde ısrarla durulduğunu görürüz. Tanzimat devrinin önde gelen entelektüellerinden biri olan Şinasi, 1860 yılında Âgâh Efendi ile çıkarmaya başladığı ve ilk gayr-ı resmî gazete olan *Tercümân-ı Ahvâl*'in "Mukaddime" diye bilinen takdim yazısının son paragrafında şunları söyler: "Tarife hâcet olmadığı üzere kelâm ifade-i merâm etmeğe mahsus bir mevhîbe-i Kudret olduğu misüllü, en güzel icad-ı akl-ı insanî olan kitâbet dahi kalemle tasvîr-i kelâm eyle-

2 Yahya Kemal, *Edebiyata Dair*, İstanbul 1971, s.68-71.

mek fenninden ibarettir. Bu itibar-ı hakikate mebnî, giderek, umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede işbu gazeteyi kaleme almak mültezem olduğu dahi makam münasebeti ile şimdiden ihtar olunur."[3]

Tanzimat'ın ilânını takip eden yıllarda *Cerîde-i Havâdis* (1840), *Tercümân-ı Ahvâl* (1860), *Tasvîr-i Efkâr* (1862) ve *Muhbir* (1865) gibi gazetelerin peşpeşe yayın hayatına girmesi ve özellikle gazeteler vasıtasıyla bir kamuoyu oluşturma amacıyla gazetelerde yayımlanan yazıların mümkün olduğu kadar anlaşılır olmasına dikkat edilmeye başlanır. Ancak bu anlaşılır olma veya sadeleşmenin gerçekleşmesi zannedildiği gibi öyle birkaç yıl gibi kısa bir zamanda mümkün olmaz.

Şinasi birkaç cümlesini yukarıya aldığımız makalesinde "umum halkın anlayabileceği" bir dilden söz eder ama, gerek bu makalenin ilk iki paragrafında, gerekse bundan iki yıl sonra çıkardığı *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinin çıkış yazısındaki şu cümleleri öyle hiç de halkın anlayabileceği türden ifadeler değildir: "Her bir devlet, idaresine müvekkel olduğu bir heyet-i mecmua-i milliyenin bekasıyla pâyidar ve hayr ü menâfiine muvâfık surette tedbîr-i mehâm eylemekle, kaviyyü'l-iktidar olmak kaziyesi, mânend-i bedîhî-yi ûlâ bürhandan müstağnîdir."[4]

Nâmık Kemal de, yeni Türk edebiyatının bir nevi beyannamesi kabul edilen "Lisan-ı Osmânînin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir"[5] adlı makalesinde, "İşte kelâm müdavele-i tasavvur hizmetine Kudret'ten müvekkel bir cism-i latiftir ki, binlerce seneler geçse tarâvet-i nev-civanânesine zevâl erişmez." dedikten sonra eski edebiyatçıların, yani münşîlerin dili bir nevi "oyuncak" hâline getirmesine itiraz ederek, sözün, duygu ve düşünceleri anlatmak için bir vasıta olduğunu, fikir unsuru taşımayan bir sözün hiçbir işe yaramayacağını ifade eder. Ona göre edebiyat, doğrudan doğruya bir "milletin dili" olmalıdır; "Edebiyatsız millet, dilsiz insan kabilindendir." Ancak eski Türk edebiyatı, hiçbir zaman bu özelliğe sahip olamamıştır, çünkü eski edebiyat örnekleri "teyziyât-ı lâfziyye" denilen anlamsız süslerden sıyrılınca, ortada mânâ nâmına bir şey kalmaz.

Nâmık Kemal'den sonra Ziya Paşa da 1868 yılında yayımlanan meşhur "Şiir ve İnşa"[6] adlı makalesinde, eski nesir dilinin hiç de anlaşılır olmadığı

3 *Tercümân-ı Ahvâl*, nr. 1, 22 Ekim 1860; ayrıca bk. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* (haz. Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil), C. I, İstanbul 1974, s.511.

4 *Tasvîr-i Efkâr*, nr. 1, 27 Haziran 1863; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, C. I, s.512.

5 *Tasvîr-i Efkâr*, nr. 416, 417; 28, 31 Ağustos 1866; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, C. II, İstanbul 1978, s.183-192.

6 *Hürriyet*, nr. 11, 7 Eylül 1868; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, C. II, s.45-49.

kanaatindedir. Ziya Paşa'ya göre eski nesrin şaheserlerinden kabul edilen *Münşeât-ı Feridun Bey* ile Veysî ve Nergisî'nin eserlerinde üçte bir oranında bile Türkçe kelime bulmak mümkün değildir. Bunlardan bazı parçaları anlayabilmek için *Kāmus* ile *Ferheng*'e bakmak, "fenn-i meânî" ve "âdâb-ı Arab'ta kemâl-i ma'rifeti olduktan sonra, âdeta bir ders mütalâa eder gibi birçok zamanlar sarf-ı zihn etmek gerekir." Ziya Paşa bu tenkitlerden sonra, makalesinin ilerleyen bölümlerinde nesir dilinin anlaşılır hâle gelmesi ve gelişmesi yolunda bazı örnekler üzerinde de durur.

Ziya Paşa'dan yıllar sonra Ebüzziya Tevfik de *Numûne-i Edebiyat-ı Osmaniye* adlı ilk nesir antolojisinin mukaddimesinde, "Lâkin hiç me'mul etmeyiniz ki evlâdınız *Hamse-i Nergisî* veya *Siyer-i Veysî* okumağa muktedir olabilsin! Eğer o iktidarı hâsıl etmeğe sarf-ı ömr ederlerse, yazık kendilerine, yazık millete, husûsen ve husûsâ yazık size!" der.[7]

Tanzimat'tan sonraki yenileşme döneminde doğrudan doğruya üslûp üzerinde ilk defa ayrıntılı olarak, Buffon'un meşhur sözünü, "Üslûb-ı beyan aynıyla insandır." şeklinde Türkçe'ye çeviren Recâizâde Ekrem durur. Recaizâde Ekrem Batılı örneklere göre hazırlanmış ilk retorik eseri olan *Tâlim-i Edebiyat* adlı kitabının ilgili bölümünde üslûbu; 1) Sade; 2) Müzeyyen ve 3) Âlî diye üç kısma ayırdıktan sonra kendisinin ikinci şekli, yani "müzeyyen üslûb"u tercih ettiğini belirtir.[8]

Merhum hocam Mehmet Kaplan derslerinde ve seminerlerinde sık sık Paul Valéry'nin, "Arslanın vücudu, parçalayıp yediği hayvanlardan mürekkeptir." cümlesini naklederdi.

Tevarüs yoluyla belli bir kabiliyete sahip olarak doğanlar dışında hiç kimse anadan doğma şair ve yazar olmadığına göre, bir şair ve yazar da, belli bir yaştan itibaren okuduğu, etkisi altında kaldığı şair, yazar veya eserlerden beslenmek suretiyle belli bir birikim sahibi olur.

Lâle Devri'nin ünlü şairi Nedim:

> Ma'lûmdur benim sühânım mahlâs istemez
> Fark eyler onu şehrimizin nüktedanları

derken, çağdaşı diğer şairlerden farklı olan ve "fark edilen" tarafını bizzat kendisi açıkça ifade etmektedir.

7 *Numûne-i Edebiyat-ı Osmaniye*, 6. b., İstanbul 1329 (1911), s.10; *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, C. II, s.619.

8 Bu konuda bk. Kâzım Yetiş, *Ta'lîm-i Edebiyat'ın Rhétorique ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler*, Ankara 1996.

Bu gözle baktığımızda dili, ifade şekilleriyle, başkalarından farklı olarak kullanan, seçtiği kelimeler ve kurduğu cümlelerle başka yazarlara benzemeyen yazarlar hemen dikkati çekerler. Bu açıdan ele alırsak Tanzimat'tan sonraki Türk edebiyatında Nâmık Kemal'den başlayarak Muallim Naci, Süleyman Nazif, Cenab Şahabeddin, Halid Ziya, Refik Halid, Abdülhak Şinasi Hisar, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Cemil Meriç gibi isimler, başkalarına benzemeyen ve dikkati çeken farklı üslûplarıyla ilk akla gelen şahsiyetlerdir.

Yazımızın konusu olan Cemil Meriç'in dili ve üslûbu meselesine gelirsek, oldukça erken yaşta okumaya başlayan Cemil Meriç'i besleyen kaynakların neler olduğunu öğrenmek üzere biyografisine göz attığımızda şöyle bir durumla karşılaşırız:

30'lu yıllarda Antakya İdadisi'nde felsefe bölümü talebesi iken 150'likler'den[9] Tarık Mümtaz Göztepe'nin tavsiyesiyle öncelikle Süleyman Nazif ile Refik Halit Karay'ın elde edebildiği bütün eserlerini hatmeden Cemil Meriç'in, daha sonra öğrendiği Fransızca ile özellikle Dostoyevski, Victor Hugo, Chateaubriand, Molière, Corneille ve Racine ve Balzac başta olmak üzere, Voltaire ve Büchner gibi bir kısım Fransız yazar ve filozoflarını; daha ileriki yıllarda ise Nâmık Kemal, Cenab Şahabeddin ve Ahmet Haşim gibi şahsî üslûp sahibi Osmanlı şair ve yazarlarının eserlerini okuduğunu öğreniriz.

Bir yazısında: "Kimi başında taçla doğar, kimi elinde kılıçla.. Ben kalemle doğmuşum. İnsanlar kıyıcıydılar, kitaplara kaçtım. Kelimelerle mûnisleştirmek istedim düşman bir dünyayı. Şiirle başladım edebiyata." (...) "Üslûpta ilk ceddim Sinan Paşa; sonra Nazif, Cenab ve Haşim. Amacım yazarı okuyucudan ayıran bütün engelleri yıkmak, sesimi bütün hiziplere duyurmak. Şuurun, tarihin, ilmin sesini. Öyle bir ifade yaratmak istiyorum ki, Türk insanının uyuşan şuuruna bir alev mızrak gibi saplansın. İsrâfil'in Sûr'u kadar heybetli bir dil. Sanatla düşünceyi kaynaştırmak."[10] diyen Cemil Meriç, kendisinin her ne kadar tenkit, monografi, edebiyat tarihi yazdığından söz etse de, o edebiyat dünyamızda daha çok bir deneme yazarı olarak tanınmaktadır.

Jurnal'de, "Benim için nesir sanatının gerçek temsilcisi ise Refik Halit'ti. Halep'te yayınlanan *Vahdet* ve *Doğru Yol* gazetelerini günü gününe okuyordum. Refik Halit hecenin en usta şairleri kadar âhenkli yazıyordu. Tazeydi, samimiydi ve mükemmeldi. Nesrin de edebiyatın gür ve ihtişamlı

9 150'likler için bk. Kâmil Erdeha, *Yüzellilikler yahut Millî Mücadelenin Muhasebesi*, İstanbul 1998.

10 *Mağaradakiler*, İstanbul 1978, s.449, 451.

bir kolu olduğunu Refik Halit'ten öğrendim."[11] diyen Cemil Meriç, birkaç satır sonra şunları yazar: "Evet, Refik Halit'i çok beğeniyordum. Ama onun gibi yazmak, bayağılığa düşmeden tabiî olmak, o yaştaki bir insan için erişilmesi güç bir hayaldi."der.

Cemil Meriç, "Nazif, hayatımın ilk mukaddes isimlerinden" dediğine göre, onun dil ve üslûbunun teşekkülünde elbette bir de Süleyman Nazif etkisi söz konusu.

Dikkatle okuduğumuzda ifadelerinde son derece titiz davranan Cemil Meriç'in dili ve üslûbu ne Nâmık Kemal'e ne de Süleyman Nazif'e benzer, o, bütün bu isimlerini zikrettiğimiz yazar ve şairleri okumak suretiyle ve zamanla, başkalarına kat'iyyen benzemeyen, tamamen nevi şahsına mahsus bir üslûp sahibi olmuştur. Dikkatli bir okuyucu Cemil Meriç'in tek bir denemesini dikkatle ve yüksek sesle okursa, onun üslûbunu derhal kavrar ve ismi zikredilmeden başka herhangi bir yazısıyla karşılaştığında, bunun ona ait olduğunu kolayca fark eder.

Edebiyat tarihimizde sadece Mehmet Kaplan'ın Tevfik Fikret[12] ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın[13] şiir üslûbu ile Cenab Şahabeddin ve Halid Ziya'nın nesir sanatı ve nesir üslûbu üzerine yaptığı çalışmaları bir kenara bırakırsak[14], başka herhangi bir Türk yazarının nesir üslûbu üzerinde ilmî mahiyette hemen hiçbir akademik çalışma yapılmadığını görürüz.

Batı dünyasında yapılmış üslûp araştırmalarında, bir yazarın tercih ettiği ve eserlerinde sık sık kullandığı tekrarlanan kelimeler, isim ve sıfat grupları, zamirler, fiiller, tamlamalar, benzer seslerin uyandırdığı çağrışımlar, cümle kalıpları ve cümle yapısı; bütün bunların o yazarın anlatım dünyasındaki yeri ve rolü üzerinde yapılan tahlilî incelemelerle o yazarın üslûbunun oluşumu, gelişimi ve farklılığı konusunda dikkate değer eserler ortaya konulmuştur.[15] Bu tür eserler dilimize çevrilmek suretiyle yukarıda isimlerini zikrettiğim üslûp sahibi Türk yazarları üzerinde de pekalâ benzer çalışmalar yapılabilir ve mutlaka yapılmalıdır.

* * *

11 *Jurnal II*, 4. b., İstanbul 1996, s.267.

12 *Tevfik Fikret, Devir, Şahsiyet, Eser*, İstanbul 1987, s.193-258.

13 *Tanpınar'ın Şiir Dünyası*, İstanbul 1963.

14 "Cenab Şahabeddin ve Nesir Sanatı"; "*Mâi ve Siyah* Romanının Üslûbu Hakkında", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar*, C. I, İstanbul 1976, s.425-458.

15 80'li yıllarda rahmetli hocam Mehmet Kaplan'ın doğrudan doğruya üslûp meselesi üzerinde yaptığı seminer dersleri dolayısıyla o sırada edindiğim G. W. Turner'in *Stylistics* (New York, 1977) adlı eseri, yabancı dillerde kaleme alınmış bu tarz eserlerden biridir.

70'li yıllarda *Hisar* dergisinde "Fildişi Kuleden" genel başlığıyla yayımlanan makaleleri özellikle genç nesil tarafından merakla beklenen ve büyük bir ilgiyle okunan Cemil Meriç'in yazılarının asıl çarpıcı tarafı, şüphesiz, başka yazarların hiç birine benzemeyen oldukça etkileyici bir güce sahip olan üslûbu idi.

Necmettin Türinay'ın Cemil Meriç'in dili ve üslûbunun oluşum süreci hakkında kaleme aldığı incelemesinde de üzerinde durduğu gibi, onun dil konusundaki hassasiyeti 1944'ten itibaren Fransızca'dan yapmaya başladığı tercümeler sayesinde başlar. Victor Hugo, Balzac, Chateaubriand ve Voltaire gibi Fransız edip ve fikir adamlarının dil zenginlikleri ve muhteşem üslûplarının o zamana kadar yapılanlardan farklı olarak Türkçe'de nasıl ifade edilebileceği sorusu, onu bu konuda ciddi şekilde düşünmeye ve yeni arayışlara sevkeder.[16] Ve sonunda Türkçe'nin, öyle bazılarının tekrarladığı gibi fakir bir dil olmadığı, her türlü duygu ve düşünceyi bütün nüanslarıyla ifade edebilecek bir zenginliğe sahip olduğu inancına varır.

Cemil Meriç'in sadece *Bu Ülke*, *Umrandan Uygarlığa*, *Mağaradakiler* veya *Kırk Ambar* adlı kitaplarının içindekiler listesinde yer alan yazı adlarına şöyle bir göz atmak bile onun dili ve üslûbu hakkında okuyucuya bir fikir verebilir; şu örneklerde olduğu gibi: "Gerici Kim?", "Bizim Kapitol'ümüz Yok", "Türkiye'deki Hayalet", "Müstağrib", "Nakş-ı ber-âb", "Din Afyon mudur?", "Münzevî Yıldızlar", "Testideki Ay", "Der Sergüzeşt-i Caliban", "Sevgiyle Yontulan Heykel", "Şuuru Burkulan Aydın", "Yeni Bir Nâzenin Devrim".

İşte, Cemil Meriç'in, Türk toplumunun "Sağ" ve "Sol" diye ikiye bölündüğü veya bölünmek istendiği o meş'um günlerde meseleye yaklaşım tarzı:

> Sol, Latince'de meş'um, eski Almanca'da eğri demek… Cehenneme inen merdiven hep sola bükülür. Sağ, kibar ve imtiyazlı; Rabb'in sevgili kulları sağında oturacaklar diyor Tevrat.
>
> Sol'la sağ'ın yeni bir hüviyetle politikaya sıçrayışı, Fransız İhtilâli'yle yaşıt (…) İhtilâl, istibdadın tasfiyesiydi; müjdeydi, ümitti, gelecekti. Sağ, daima çekingen, daima korkak, daima sevimsizdir. Çekingendir, çünkü mâziyi temsil eder; mâziyi, yani keyfîliği, kanunsuzluğu. Korkaktır, zira kanlı imtiyazların ve karanlık istismarların mirasçısıdır. Sevimsizdir, hangi mezarlığı ürpermeden seyredebiliriz? Avrupa'nın son iki yüz yıllık tarihi, sol'un zaferleri, sağ'ın hezimetleri tarihidir..

16 *a. g. y.*, s.158-159.

Yazının son paragrafı ilginç bir benzetmeyle bitiyor:

> Sol-sağ: Çılgın sevgilerin ve şuursuz kinlerin emzirdiği iki ifrit. Toplum yapımızla herhangi bir ilgisi olmayan iki yabancı (...) Hıristiyan Avrupa'nın bu habis kelimelerinden bize ne? Bu maskeli haydutları hâfızalarımızdan kovmak ve kendi gerçeğimizi kendi kelimelerimizle anlatmak, her namuslu yazarın vicdan borcu.[17]

Yukarıya aldığımız birkaç paragrafta da açıkça görülebileceği gibi, yazar vurgulamak istediği "Sağ" ve "Sol" kavramlarının uzun uzadıya tarihçesini yapmadan, bir yandan tekrarlara, diğer yandan ilginç benzetmelere başvurmak suretiyle okuyucunun zihninde gereken etkiyi sağlıyor.

Nesri, "İhtiyar medeniyetlerin meyvesi. Müşahedelerin, kıyas ve istidlâlin, bir kelimeyle ilmin ve tekniğin dili. Çıplak, kuru, berrak. Zekânın son fethi." diye tarif eden Cemil Meriç, onu şöyle görür: "İnsanlık uzun arayışlardan sonra nesri keşfetti. Kelimeler cüruflarından sıyrılıp bir elmas parıltısı kazandılar. Ve nesir, şuurun ifadesi oldu. Sadık ve kesin bir ifade."[18]

Yukarıdan beri vurgulamaya çalıştığımız nazım ile nesir arasındaki fark hususunda Cemil Meriç'in "Kelâm Bütünüyle Haysiyettir" başlıklı yazısında işte harika bir tespiti:

> İlâhiler manzum, büyüler manzum, destanlar manzum. Şairler yoğurmuş dili, düşünceyi şairler uysallaştırmış. Beşiğinde Tanrıların dilini konuşmuş insan. Nazım en olgun meyvelerini verdikten sonra nesir doğmuş. Hantal, ürkek, acemi nesir. Nazım, imkânlarını araştıran düşünce, hatalarını bağışlatmak için musikinin yardımına muhtaç; musikinin, yani veznin, kafiyenin. Nazım, ifadenin çocukluğu; sevimli, serkeş. Nesir, bütün nazımları kucaklayan bir orkestra: Girift ve kâmil. *Kur'an* mensurdur: Yedi Askı şairlerini secdeye kapandıran bir nesir.

İktibas ettiğim cümlelerde de görüleceği gibi, Cemil Meriç'in ifade tarzındaki hususiyet, anlatmak istediği bir şeyi cümlenin normal akışı içinde ortaya koyduktan sonra asıl onu kendi şahsî lügatından özel olarak seçtiği sıfatlarla çarpıcı hâle getirmesindedir: "Hantal, ürkek, acemi nesir." örneğinde olduğu gibi.

Cemil Meriç, bu kısa ama son derece önemli denemesinde Türk edebiyatında üslûp sahibi iki şair ve yazarın, Nâmık Kemal ile Ahmet Haşim'in adlarını zikrettikten sonra, haklı olarak, hecenin usta şairi Rıza Tevfik'in

17 *Bu Ülke*, İstanbul 1985, s.71-72.

18 *Kırk Ambar*, İstanbul 1980, s.64.

nesirlerinde “derbeder” ve “yavan” olduğunu vurgular. Bu yazıda şu uyarı da bence çok önemli:

> Genç nâsirler, nazmın tehzibinden geçseler şüphesiz ki üslûpları daha derli toplu, daha tannan, daha ölçülü olurdu. Heyhat ki, nazım-perdazlığın tiryakilik gibi tehlikeleri de var. Bazen, bütün dikkatini, bütün hünerini nazımda tüketiyor sanatçı; mısra “haysiyet”i oluyor, cümle “haysiyetsiz”liği. Oysa kelâm bütünüyle haysiyettir.[19]

Üstat burada galiba, “Mısra benim haysiyetimdir.” diyen Yahya Kemal’e telmihte bulunuyor!

Yeri gelmişken belirteyim, Yahya Kemal, günlük dildeki kelimelerin mısra hâline getirilmesi ameliyesine “üslûp cehdi” adını verir ve bu hiç de kolay bir iş değildir.

Cemil Meriç’in hemen hemen bütün yazılarında dikkatimizi çeken bu farklı ve etkileyici nesir üslûbu, Türk edebiyatının mensur şiir ustaları Halid Ziya ve Mehmed Rauf gibi, bir cümle üzerinde saatlerce düşünüldükten, hesap-kitap yapıldıktan sonra yazılan cümleler değildir; bunlar onun yılların birikimi sonucu edinilmiş irticalî ifadeleridir; çünkü yıllar önce evinde ziyaretine gittiğimizde defalarca dinlediğimiz Cemil Meriç’in konuşma tarzı da yazılarından hiç de farklı değildi. O konuşurken de, sohbet ederken de, konferans verirken de hemen hemen aynı tarzda, heyecanlı, vurucu, bazen kırıcı, etkileyici cümleler kurarak konuşurdu.

Ana hatlarıyla da olsa Cemil Meriç’in eserlerindeki cümle yapısı üzerinde de duran Necmettin Türinay’ın verdiği birkaç örnek üzerinde duralım. Meselâ “Müphem ve esrarlı bir kelime: Çağ”, ya da “Düşünce bir köprü: Kıldan ince, kılıçtan keskin.” Bu cümlelerde anlam değişmeyecek şekilde cümlenin unsurlarının yerlerini değiştirelim; “Çağ, müphem ve esrarlı bir kelime(dir)”; diğerini de: “Düşünce, kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü(dür)” şekline çevirelim, aynı vurucu etkiyi yapmadığını kolayca görebiliriz.[20]

İşte, edebiyatta “Yenilik” konusunda oldukça kısa ama başkalarının sayfalarca yazmadan anlatamayacağı meseleyi birkaç cümle içinde ifade ediveren mensur bir örnek:

> Edebiyatta yenilik ne demek? Her kemal yeni, her bayağı fersûde. Şiirden şuuru kovan ve nesri, bir saralı “tümceler” tımarhanesine çeviren

19 *Bu Ülke*, s.74.

20 *a. g. y.*, s.161.

> bu yeni, ne bir cüceler edebiyatı, ne bir mikro-edebiyat: Rüştünü idrak etmeden kocayan nesillerin kendi kendini tahrip insiyâkı.[21]

Bu iktibaslardan da kolayca anlaşılabileceği gibi, Cemil Meriç bugün günlük dilde, hattâ yazı dilinde pek kullanılmayan, hele genç nesillerin duymadığı meselâ "istibdat, hezîmet, nazım-perdazlık, cüruf, meş'um, tehzib, tannân, nâsir, fersûde, rüşt, insiyak" gibi kelimeleri de şahsî üslûbu içinde rahatlıkla kullanıyor ve bunlar onun üslûbuna alışık olan okuyucusunu hiç de rahatsız etmiyor; tabii bu kelimelerin yerli yerinde ve ne anlama geldiğini bilmek şartıyla!

İşte üstadın şiirle nesir karışımı, üslûp şaheseri ama birilerinin kovanına çomak sokan başka bir denemesi: "Bu Firar Bir Kabil Kompleksi."

> Her dudakta aynı rezil şikâyet: Yaşanmaz bu memlekette! Neden? Efendilerimizi rahatsız eden bu toz bulutu, bu lâğım kokusu, bu insan ve makine uğultusu mu? Hayır, onlar Türkiye'nin insanından şikâyetçi. İnsanından, yani kendilerinden. Aynaya tahammülleri yok. Vatanlarını yaşanmaz bulanlar, vatanlarını "yaşanmaz"laştıranlardır.[22]

Bu kısa ama bir o kadar yoğunluğu olan yazılardaki ifadelere dikkat edersek, onun bu kadar rahat yazabilmesinde, uzun yıllar, hattâ en kıymetli varlığı olan gözlerini kaybetme pahasına, Türk kültür ve edebiyatı bir yana, Batı dünyasının edebiyatı, felsefesi ve sosyolojisiyle bütün bir Batı kültürünü âdeta günlerce güneş altında yürüyerek susuzluktan bunalmış bir adam gibi kana kana içmek suretiyle edinilmiş olağanüstü zengin bir birikime borçlu olduğu derhal anlaşılır. Onun ele aldığı hemen her konuda isabetli yaklaşımlarında işte bu avantajını daima göz önünde bulundurmak gerekir.

İşte, üzerine ciltlerle kitaplar yazılan, Türk toplumunun asırlık bir meselesini on satırlık bir yazıda özetleyiveren, "Sen Bir Az-Gelişmişsin!" adlı şiir gibi bir deneme:

> Kıt'aları ipek bir kumaş gibi keser biçerdik. Kelleler damlardı kılıcımızdan. Bir biz vardık cihanda, bir de küffar…
>
> Zafer sabahlarını kovalayan bozgun akşamları. İhtiyar dev, mâzideki ihtişamından utanır oldu. Sonra utanç, unutkanlığa bıraktı yerini, "Ben Avrupalıyım" demeğe başladı, "Asya bir cüzamlılar diyarıdır."
>
> Avrupalı dostları, acıyarak baktılar ihtiyara ve kulağına: "Hayır delikanlı" diye fısıldadılar, "Sen bir az-gelişmişsin!"

21 *a. g. y.*, s.79.

22 *a. g. y.*, s.83.

> Ve Hıristiyan Batı'nın göğsümüze iliştirdiği bu idam yaftasını, bir "nişân-ı zî-şân" gibi gururla benimsedi aydınlarımız.[23]

Bu yazıyı okuyunca hemen, Türkiye'nin yetiştirdiği önde gelen aydınlardan biri olan İsmail Cem'in *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*'ni hatırlamamak elde değil! Üstat belki doğrudan doğruya İsmail Cem'i veya onun bu önemli eserini kastetmiyor, ama vurguladığı bir husus var: Batı'nın bize lâyık gördüğü yaftayı benimsemiş olmamız, yani bir aşağılık kompleksi.

Tam da bu noktada üstadın farklı bir aydın örneği Attila İlhan'ın 1972 yılında yayımlanan, yayımlandığı günlerde hayli ilgi çeken ve tartışılan *Hangi Batı* adlı kitabıyla ilgili yazısını hatırlamamak mümkün değil. Şöyle başlıyor üstat:

> Çapkın, çakırkeyif, derbeder bir üslûp. Şımarık, atak, serâzâd bir zekâ. Kızdırdığı zaman bile sevimli. Kitabı gülerek karıştırıyorum, yarı sarhoş, yarı mutlu, yarı doymuş, yarı aç.
>
> *Hangi Batı*, bir fâcianın hikâyesi: İki yüz yıldan beri kurbanı ve kahramanı olduğumuz bir fâcianın. Bu millî dram, şairin kalemiyle "feeri"-leşmiş. Dost bir sesin musikisi. Ariel'in rebâbı gibi, sizi şiire ve şirine kanatlandırıyor. Evet, Attilâ İlhan'ın ilk vasfı bir sesi oluşu; sıcak ve aydınlık bir ses.
>
> Düşüncelere gelince... Bu haşarı üslûp, düşünce yumağı ile oynayan sevimli bir kedi yavrusu: Koşuyor, zıplıyor, saklanıyor, tekrar fırlıyor bir köşeden. Kâh açılıyor, kâh düğümleniyor yumak. Arada bir koptuğu da oluyor.[24]

Üstadın, ömrünü doldurmuş eski dergilerle ilgili önemli bir tespiti:

> Bizde hazin bir kaderi var dergilerin; çoğu bir mevsim yaşar, çiçekler gibi. En talihlileri bir nesle seslenir. Eski dergiler, ziyaretçisi kalmayan bir mezarlık. Anahtarı kaybolmuş bir çekmece. Sayfalarına hangi hâtıralar sinmiş, hangi ümitler, hangi heyecanlar gizlenmiş, merak eden yok.

Cemil Meriç'e mahsus ilginç bir benzetme:

> Ziyaretçisi kalmayan bir mezarlık!"

Üstat devam ediyor ve Türk kültür hayatının ilk dergisi kabul edilen *Mecmua-i Fünûn* üzerine Tanpınar'ın değerlendirmesini eleştiren bir paragraf:

23 *a. g. y.*, s.84.

24 *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul 1974, s.21.

> *Mecmua-i Fünûn* (1863-1865) tam bir mektepti", diyor Tanpınar. "Bu mecmua bizde, *Büyük Fransız Ansiklopedisi*'nin XVIII. asırdaki rolünü oynar." Ne garip mukayese! *Fransız Ansiklopedisi*, yükselen bir sınıfın kavga silâhıydı. Nasları devirmekti amaç; nasları, yani kiliseyi. *Mecmua-i Fünûn* bir avuç bürokratın nâşir-i efkârıdır, daha doğrusu Batı'dan ithal edilen posa fikirlerin sergilendiği bir meydan. Ne milleti temsil eder, ne içtimaî bir sınıfı. Bununla beraber, düşünce tarihimizin bir sayfasıdır; bedbaht veya bahtiyar bir sayfası. Hangimizde koleksiyonu var?[25]

Ve yazının devamında II. Meşrutiyet döneminin, dergiciliğin bir nevi "Altın çağı" olduğunu vurguladıktan sonra, yeni harflerin kabulü ile bu dönemin sona erdiğini ifade eden hazin cümleler:

> Cumhuriyet intelijensiyasının en âcil vazifesi, mâziyi tasfiye ve hâli takviyeydi. Takrîr-i Sükûn Kanunu'ndan 1940'lara kadar, dergilerimiz hiçbir "aşırı düşünce"ye, daha doğrusu düşünceye yer vermezler. Sonra, zaman zaman çığlıklar duyulur, tek parti devrinin kesif ve kasvetli havasını dağıtmaya çalışan çığlıklar. Nihayet politika, haftalık kavga dergilerine görülmemiş bir alâka sağlar. Ve bu hayhuy içinde, sesi büsbütün kısılan edebiyat, birkaç zavallı derginin soluk sayfaları arasında nebatî bir hayat yaşar.[26]

Yukarıdaki cümleleri dikkatle okursak burada Cumhuriyet devri yöneticileriyle Takrîr-i Sükûn Kanunu, mâzi düşmanlığı, Tek Parti yönetimi, düşünceye yasak koyma ve can çekişen edebiyat konularında ciltlerle anlatılabilecek meselelerin bir tek paragrafta büyük bir maharetle nasıl ele alındığını görebiliyoruz.

Üstadın bir sonraki yazısı Batı dünyasının önemli dergileri üzerine oldukça kapsamlı ve ilgi çekici değerlendirmelerin yer aldığı bir deneme; yazının son kısmında; "Önümde bir başka derginin heybetli ciltleri" dediği, Ribot'nun 1893 yılında yayımlamaya başladığı *Revue de Métaphysipue et de Morale*...

Üstadın birçok yazısında kendisinden, daha doğrusu onun yarım kalan *Mufassal Kāmus-ı Felsefesi*'nden birçok şey öğrendiğini belirterek takdir-

25 *Bu Ülke*, s.87. Bir mukayese yapabilmek üzere dergiyi bir incelemeyle birlikte yayıma hazırlayan Ali Budak'ın kitabın arka kapağına yazdığı tanıtma yazısından bir cümle ile karşılaştıralım: "Osmanlı İmparatorluğu'nun gayr-ı resmî ilk sivil örgütlenmesi Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye tarafından 1862 yılında çıkartılmaya başlanan *Mecmua-i Fünûn*, adı üstünde bir fenler dergisidir ve henüz Türk okuyucusunun tanımadığı jeoloji, fizik, kimya, biyoloji gibi pozitif bilimlerden; tarih, coğrafya, pedagoji, felsefe, mantık, maliye ve iktisat gibi sosyal bilimlere kadar birçok konu, sayfalarında yer bulmuştur." (*Mecmua-i Fünûn: Osmanlılar'ın İlk Bilim Dergisi*, İstanbul 2011).

26 *a. g. y.*, s.88.

lerini ifade etmeden geçmediği isimlerden biri de Feylesof Rıza Tevfik'tir ama, yeri geldikçe başkaları gibi onu da eleştirmekten çekinmez. Yazının son paragrafı şu cümlelerle tamamlanıyor:

> Önümdeki koleksiyon Said Halim Paşa'nın kütüphanesinden geliyor. Rıza Tevfik, Paşa'nın felsefe hocasıydı. *Kāmus-ı Felsefe* yazarı geniş tecessüsüne rağmen mâbedi penceresinden seyreder, içeri girmez. Daha sonrakiler mâbedin varlığından bile habersiz.[27]

İşte Cemil Meriç'in iki cümle içinde koskoca bir dönemi değerlendiriveren, kılıç gibi keskin, ironik hükümleri… Tabii Cemil Meriç'in yazılarını anlamak, daha doğrusu tadına varabilmek için birtakım ön hazırlığa, belli bir donanıma, bir alt yapıya sahip olmak gerekir; Habil ile Kabil'in hikâyesini bilmeyen; *Mecmua-i Fünûn*'u çıkaran Münif Paşa'nın, II. Meşrutiyet'ten sonra sadrazamlık da yapan Mısırlı Said Halim Paşa'nın, Rıza Tevfik'in kim olduğunu; onun felsefe lügatının ne zaman, niçin ve nasıl kaleme alındığını, içinde ne olduğunu bilmeyen sıradan bir okuyucunun, burada "mâbed"le kastedilen şeyin ne olduğunu anlayabilmesi mümkün değildir.

Meselâ Cemil Meriç'in Yeni Osmanlılar'la ilgili bir cümlesini alalım, aynı konuda yazmış olan A. H. Tanpınar, Tarık Zafer Tunaya, Şerif Mardin veya İlber Ortaylı'nın cümleleriyle karşılaştıralım, bakalım Cemil Meriç'in üslûp özelliği nasıl ortaya çıkacak:

> Bir çocuktu Genç Osmanlılar… Yaramaz, serkeş. Mefhumlar ve müesseselerle oynuyorlardı. "Mehlika Sultan'a âşık yedi genç"tiler. Meçhulü arıyorlardı, meçhulü ve mutlakı. Sonunda hepsi uslandı. Kanatları yorgun, kalpleri yaralı yurda döndüler. Gurbet kocatmıştı genç şahinleri… Gurbet ve tecrübeler. (…) Çağ bir arayış humması içindedir… Kâh bedbin, kâh ümit dolu. İlk defa olarak, sınıf-ı ulema parçalanıyor, çevresine yeni teklifler sunan bir intelijensiya doğuyordu. Genç Osmanlılar bu şaşkın kafilenin en tanınmış temsilcileri.[28]

İşte tarihçi bir ilim adamının tespiti:

> Yeni Osmanlılar deyimi Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi gibi Tanzimat ve I. Meşrutiyet devrinde, özellikle 1865-1876 yılları arasında ya-

27 *a. g. y.*, s.91. Burada yeri gelmişken belirtmek istiyorum, Rıza Tevfik'in politikaya atıldığı için maalesef tamamlayamadığı adı geçen lügati iki yıl önce Recep Alpyağıl başkanlığında bir ekip tarafından notlar ve açıklamalarla birlikte hazırlanıp *Kāmus-ı Felsefe* adıyla yayımlanmıştır (Ankara 2015).

28 *a. g. y.*, s.103.

> zar ve fikir adamı olarak sivrilen şahısların meydana getirdiği topluluk için kullanılmıştır."[29]

Bu da başka bir ilim adamı-tarihçinin ifadesi:

> 1865-1876 yılları arasında Osmanlı aydınlarının idareye karşı oluşturduğu muhalif topluluk. (...) Yeni Osmanlılar Avrupa'da geçirdikleri zaman içinde ne bir siyasî ve sosyal parti olabilmiş ne de aralarında görüş birliğine varabilmişlerdir. Yeni Osmanlıları devrinde yaşatan ve önemli kılan, aynı esasların peşinde koşan ardıllarının (Jön Türkler) kazandığı başarıdır.[30]

Bu da A. H. Tanpınar'ın tanımı:

> 1856'dan sonra siyaset ve fikir hayatını altüst eden ve mücadelesinde, Tanzimat'ın getirdiği prensipleri halka doğru genişleten, bu suretle devlet eliyle yapılmış bir ıslahat hareketini, ona karşı girişilmiş içtimai bir mücadele şekline sokan bir harekete tesadüf edilir. Bu, Yeni Osmanlılar Cemiyeti adıyla tanıdığımız siyasî teşekkülün meydana çıkmasıdır.[31]

Cemil Meriç'in dili ve üslûbu denilince ilk hatırlanan, onun zaman zaman hicve, zaman zaman ironiye kaçan anlatım tarzıdır. İşte, "Bizde Hiciv Yok" başlıklı denemesinden, Türk hiciv ustalarını hicveden bir bölüm:

> (...) Sonra Tanzimat, yani edebiyatımızı istilâ eden Batı. Büyük bir kabiliyetin küçük kinlerini dikenleştiren: *Zafernâme*. Eşref de minnacık bir Ziya Paşa: "Bir güzel mazmun bulunca" kendisini bile hicvedeceğini söyleyen şair ne kadar ciddiye alınabilir? Mısraları bir arının zehirli iğnesi; ve şair arı kadar sorumsuz. Neyzen Tevfik, yıldırımı olmayan şimşek. "Hân-ı Yağma", başarılı bir tercüme, daha doğrusu pastiş. "Sis", imparatorluğun mezar taşı kitâbesi. Fecirle sona eren bir karanlık.[32]

Görüldüğü gibi üstad bir paragrafta Ziya Paşa'dan Tevfik Fikret'e kadar bütün bir hiciv edebiyatının tabir caizse kolayca defterini dürüveriyor.

Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'de yer alan, çoğu 70'li yıllarda *Hisar* dergisinde "Fildişi Kuleden" başlığıyla yayımlanan deneme tarzındaki yazılarının üslûbuyla, daha sonra *Umrandan Uygarlığa*, *Mağaradakiler*, *Bir Facianın Hikâyesi* ve *Kırk Ambar*'daki yazıları arasında hacimle ilgili uzunluk kısalık

29 Enver Koray, "Yeni Osmanlılar", *Belleten*, sayı 186, Nisan 1983, Ankara 1984, s.563.

30 Kemal Beydilli, "Yeni Osmanlılar Cemiyeti", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XLIII, İstanbul 2013, s.430-432.

31 *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 2013, s.219.

32 *Bu Ülke*, s.93.

gibi görünür birtakım farklılıklar olmasına rağmen, üstadın o vurucu, yer yer alaycı, zaman zaman ironik üslûbu hemen bütün eserlerinde dikkati çekecek mahiyettedir.

İşte *Umrandan Uygarlığa* kitabından rastgele açtığım, Ruşen Eşref'in *Diyorlar ki* adlı ilk edebî röportaj örneği kabul edilen kitabını değerlendiren bir sayfa:

> Tayflar Geçidi'ndeyiz. Önce Hâmid'i görüyoruz. Ne "pür-mest-i gazab", ne elinde bir câm. Sisler arkasından gülümseyen bir Zeus da değil. Hiçbir büyük sır ifşâ etmiyor. Söyledikleri bildiklerimiz. İsmail Habib'ten bir sayfa okur gibiyiz.
>
> Sonra Musset'nin gecelerinden fırlamışa benzeyen solgun bir çehre. Kılavuzum: Nigâr Hanım diyor. Nigâr Hanım bir hayalin hayali. Saygı ile selâmlayıp uzaklaşıyoruz.
>
> Sonra insanlardan çok kuşlarla meşgul, sevimli bir ihtiyarla karşılaşıyoruz. Asyalı mı, Avrupalı mı belli değil. Ziyaretimizden sıkılmış gibi. Kılavuzum fısıldıyor: Sezâi Bey." (...)
>
> Kılavuzum "Şimdi de bir filozofla görüşeceğiz" dedi. Az sonra Ziya Gökalp'ın huzurundaydık. Bir Türk hakîminden çok bir Delf kâhinine benziyordu üstad. Anlaşılması güç şeyler söylüyordu." (...) "Tanzimat'ın hatası millî bir filozof tarafından yönetilmemiş olmasıdır." Ne mutlu bize ki beklenilen millî filozof karşımızdadır. Şafak sökmüş, karanlıklar dağılmıştır. Önce altı asırlık edebiyatımızı unutacak, İslâm'dan önceki çağlara döneceğiz. (...) "Yürürken düşünüyorum. Konuştuğumuz Yunanperest bir müsteşrik miydi? Bir Türk sosyologu mu? (...)
>
> Kılavuzum, Köprülü'nün kütüphanesindeyiz diye fısıldayınca geniş bir nefes aldım. Bakalım edebiyat tarihçimiz edebiyatımız hakkında neler söyleyecekti? Kulak kesildik." (...) "Kılavuzum "Nasıl buldun?" diye soruyor. "Hayran kaldım!" diyorum. "Köprülü, kendi edebiyatına düşman ilk ve son edebiyat tarihçisi.

Tabii Cemil Meriç'in bu değerlendirmeleri, Fuat Köprülü'nün, hiçbir zaman Türkiye'de edebiyat tarihçiliğini bilimsel bir yöntemle ele alan ilk edebiyat tarihçisi olduğu gerçeğine halel getirmez!

Peki üstadın takdir ettiği hiç kimse yok mu?

Olmaz olur mu, elbette var:

> Gözleri alev alev, dudaklarında hande; muzlim, mağrur, müstehzî... Styx kıyılarında biri dolaşıyordu. Biraz dikkat edince tanıdım: Nazif'ti bu (Süleyman Nazif). Tepeden baktı kılavuzuma ve gürledi: "Edebiyatı eski ve yeni diye devirlere ayırmak yanlıştır. Ben hissen eskilere bağlıyım. Şinasi mektebi mi? Neredeymiş o mektep?..

Ve bu muhteşem yazının son paragrafı şöyle bitiyor:

> Onlarda kendimi seyretmiştim. İhtiyar bir medeniyetin dramıydı bu. Kendini inkâr eden bir medeniyetin dramı. Doğu ile Batı, Haç'la Hilâl; muhteşem bir mâzi ile karanlık bir istikbal boğaz boğaza idiler. Ama kavga sona ermemişti henüz. Son söz söylenmemişti.[33]

İşte şimdi de bizim için mükemmel bir kitap eleştirisi örneği:

> 70'li yıllarda bazı çevreler tarafından sürekli olarak Nobel'e aday gösterilen Yaşar Kemal'in *Demirciler Çarşısı Cinayeti* ile ilgili bir yazıdan bazı çarpıcı parçalar:
>
> Ünü sınırlarımızı aşan bir dev, biricik Nobel adayımız. Azra Erhat halis bir Homerosoğlu diyor, ama destan yazmaz romancıdır." (...) " Nihayet beklenen günler gelmiş, Homeros'un oğlu beklenen, olgun "yapıt"larını vermeye başlamıştır." (...) "Zavallı Homeros, bu genç torununun velûdiyeti, doğurganlığı diyecektim, yanında ne kadar bîçare, ne denli kısır. *Demirciler Çarşısı*, tek başına İlyada'yla *Odisse*'nin bütününden daha büyük. Üstelik hem bir roman, hem bir "çağdaş destan denemesi", hem...
>
> Biz de o kutsal kaynaktan birkaç yudum içelim dedik ve saygı dolu bir tecessüsle eğildik kitaba. Birkaç dakika sonra duraladık, başımız dönüyordu. Hayır, hayır.. Çağdaş bir roman olamazdı bu, yanlışlıkla Aziz Yuhanna'nın *Vahiyler Kitabı*'nı almış olmalıydık. Her adımda bir Ebülhevl (Sfenks) kesiyordu yolumuzu. Bir "lügaz"lar ormanındaydık. Ve ölümlülerin sökemeyeceği bir dil konuşuluyordu. İbareler sarhoş, "tümce"ler derbederdi. Ve "tilcik"ler kendilerini esrarlı bir musikiye kaptırmış, durmadan tepiniyorlardı. Tekrar kapağa baktık: *Demirciler Çarşısı Cinayeti*! Ve şuurumuzun bütün lâmbalarını yakarak yeniden başladık okumaya.[34]

* * *

Cemil Meriç'in bir kısmı *Jurnal*'inde de yer alan kitap ithafları bile benzerlerinden çok farklıdır. İşte bunlardan biri: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Tarihi hocası Prof. Dr. İdris Küçükömer'e ithaf ettiği *Mağaradakiler*:

> Sayın İdris Küçükömer,
> Mağaramda belirip kayboldunuz. Bu bir rüya mıydı, bir fecr-i kâzip mi? Bu zaman içinde, ilgileneceğinizi umduğum kitaplar yazdım: *Bu Ülke*,

33 *Umrandan Uygarlığa*, s.54-63.

34 *Mağaradakiler*, s.87-88.

> *Umrandan Uygarlığa*, *Mağaradakiler*. Bu eser, hem bir eleştiri, hem bir tespit, hem bir feryat.
> Gözlerinizden öperim."[35]

* * *

Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'nin sonunda "Kanaviçe" başlığını koyduğu Açıklamalar kısmı da, benzer kitaplardaki açıklamalardan çok farklı. Meselâ burada rastgele açtığım bir sayfada Dante'yi tanıtırken, okuyucu tam iki sayfa içinde Dante'yle birlikte bütün bir Ortaçağ Avrupa edebiyatını mükemmel bir şekilde kuşbakışı tanımış oluyor.[36] Üstat Türk hiciv edebiyatının tanınmış isimlerinden Neyzen Tevfik'i ise şöyle tanıtıyor: "Koca Neyzen'i tanımayan var mı? Alaycı, öfkeli, sarhoş ve bilge. Sürurî, Eşref ve Fikret karması."[37] Devam edelim, bir örnek daha; bu da II. Abdülhamid devrinin ünlü sadrazamlarından Said Paşa: "Dokuz kere sadrazam olmuş, idare-i maslahatçı, Batı hayranı bir zat. Halk arasında "Şapur Çelebi" diye anılır. Efendisi Abdülhamid Han'ın felâketini hazırlayanlardan biri. Küçük Said Paşa, gerçekten de küçük bir adamdır."[38]

* * *

Cemil Meriç'in kitapları bu ve bunun gibi daha nice ilginç konular, nice tahliller, nice eğlendirici yorumlar ve nice eleştirilerle dolu...

Cemil Meriç için daha önce yazdığım bir yazıda zikrettiğim bir cümleyi burada aynen tekrarlamak istiyorum; cümle şu idi:

"Süleyman Nazif, her zamanki gibi, "şâir-i âzam", "dâhî-i âzam" diye yücelttiği üstadını överken, "dehâ" kelimesinin lügatlara Abdülhak Hâmid dolayısıyla girdiğini söyler. Ben de bu vesileyle, "intelijensiya", "oryantalizm", "oksidantalizm" ve "müstağrip" gibi kelimelerin lügatlarımıza değilse bile, birçok entelektüelin düşünce dünyasına Cemil Meriç sayesinde dahil olduğunu söyleyeceğim."[39]

* * *

Cemil Meriç'in kitaplarında yer alan bu ve buna benzer yer yer ironinin, yer yer hicvin ağır bastığı tadına doyulmaz örnekleri çoğaltmak elbette

35 *Jurnal 2*, s.230.

36 s.257-259.

37 s.270.

38 s.274.

39 "Cemil Meriç İçin Birkaç Söz", *Hece* (Cemil Meriç Özel Sayısı), sayı 157, Ocak 2010, s.394-395.

mümkün; ben bu yazımda kendime göre üstadın bir kısım denemelerinden bazı örnekler vermek suretiyle, onun, üslûplarıyla öne çıkan diğer Türk yazarlarından farklılığına dikkati çekmek istedim. Amacım, bir yazarın dil ve üslûp özelliklerinin ne olduğunu bütün ayrıntılarıyla ele alan bir kısım teorik kitaplar incelenerek Cemil Meriç'in bütün eserleri ayrı ayrı ele alınmak suretiyle, onun Türkçe'ye nüfuzu, dili kullanışı, dile tasarrufu ve üslûbu üzerinde akademik mahiyette bilimsel çalışmalar yapılması gerektiğini vurgulamak idi.

Cemil Meriç ve Dil

NECATİ MERT

Cemil Meriç hangi türde yazsa, hangi konuya el atsa, söz döner dolaşır illa *dil*'e gelir. Sadece gramer, sadece anlam, sadece çeviri, sadece dilbilim gibi dilin belli yanlarına değil, dilin, akla gelen gelmeyen bütün yanlarına yönelmiş bir dikkattir Meriç'teki. Gerçi kelime'yle girer yazıya, denemeye; "Kelimenin tarihçesi", "Bir kelimenin serüveni", "Sözlüklerde bir gezinti", "Kamuslar arasında bir gezinti", "Kelimeler arasında bir gezinti" gibi girişler, Meriç'te, *kelime*'nin adeta bir bütün *dil* yerine geçmiş olabileceğini düşündürür. "Kamus namustur!" diyen de o, "Kelimeler benim rüyam ve hakikatim" diyen de o, "Kelimeler benim sudaki aksim!" diyen de. Cemil Meriç'e göre, "Tanrı eğlenmek için yaratmış dünyayı." Bir çocuk gibidir: "O yıldızlarla, kürelerle, okyanuslarla ve insanla oynayan bir çocuk." Öyleyse, "Sen de kelimelerle oynayacaksın." Kelimenin dışında başka kâinat yok çünkü. "Sonunda kehkeşan da, kâinat da, Tanrı da bir kelime değil mi?" Elbette! "Ama Tanrı yalnız kayaları, yalnız denizi, yalnız ormanları halketmemiş, beğendirmek istemiş yaptıklarını." Yani? "Anlamış ki bu tiyatroya başka bir seyirci daha lazım. İnsansız has bahçe engizisyon zindanlarından daha kasvetlidir dostum." Nedir "hilkat"? İşte bu: Yaradılış! Yahut bir diyalog. İnsanla Tanrı'nın diyalogu." Demek ki, "Tanrı kendi kendine yetememiş. Narsis de yetememiş kendi kendine, suda aksini seyretmek bir nevi ikileşmek, bir ben, bir de sudaki ben. Yani o. Ve Narsis yaşayamamış. Öldürmüş Narsis'i bencillik, kurutmuş." Cemil Meriç'in ne'ye yetip ne'ye yetmediği de şöyle: "Kelimeler benim sudaki akislerim. Onları kucaklayamam.

Kelimeleri senin için yıldızlaştırıyorum." Velhasıl, kelimeler yaratılacak, kelimelerle oynanacak ve eğlenilecek. (*J 1*: 173-174).

Kelime'yi *dil*'in adeta erkân minderine oturtmasına rağmen, dili kelime'ye indirgemez, kelime milliyetçiliği yapmaz Cemil Meriç; yapanlarla arasında ölçüye tartıya gelmez bir başkalık, hatta taban tabana bir karşıtlık vardır. Şöyle ki dili kelimeye indirgeyenler, dilde kelimeyi bilirler sadece –onu da bütünüyle değil, köken olarak. Sözgelimi Türkçe konuşan ve yazan bir kişi Türk dilinin kendi kelimelerini kullanmalıdır, dile başka dillerden girmiş kelimelerin –velev dile yerleşmiş, halk tarafından kabul görmüş olsun- Türkçede yeri yoktur. Dil Devrimi'nin de, TDK'nın da başta gelen amacı, dili, "ödünçleme" denilen yabancı kelimelerden temizlemektir. Cumhuriyet'te dil planlaması 1 Kasım 1928'de Arap harflerinden Latin harflerine geçilirken başlar; fakat planlamanın farkına ancak "sözcükleştirme" aşamasında varılır ki o tarihte "sözcükleştirme" Dil Devrimi'nin fazlasıyla çağrışımı, TDK'nın da yegâne vazifesi olmuştu zaten.

Dil, çok zor olsa da yeni ödünçlemelerden korunabilir, diyelim; fakat dile TDK'dan, Harf Devrimi'nden veya Cumhuriyet'ten önce girmiş, yerleşmiş kelimeler dilden nasıl atılacaktır? Bu mümkün mü? Devrim için yok yoktur; Türkçemiz, Arapçanın ve Farsçanın hem kuralları hem kelimeleriyle işgal altındadır madem, işgalciler, dile yerleşmiş kelimelerine kadar her şeyleriyle atılmalı, atılan kelimelerin yerine Öz Türkçeleri getirilerek tam bağımsızlık sağlanmalıdır. Bunlar Öz Türkçeciler, *Arı Dilciler*. Dili arılaştırmak için yerel ağızlara, hatta Türkçenin uzak lehçelerine kadar gidilebileceğini, oralardan söz derlenip toplanabileceğini düşünürler, yaparlar da. Eski metinleri tarayıp ölü kelimelerden canlandırdıkları olur; bulamadıklarında da, Türkçenin işlek olmayan ekleriyle bile kelime türetir, o da olmazsa yabancı kelimeyi çevirerek dile alırlar.

Cemil Meriç, *dil* konusunda ne'yin yanında, ne'yin karşısındadır? Bunu bir de onun kaleminden yer yer okuyalım; üstelik 14.1.1963 tarihli tek bir günlükte konunun ara sokakları da aydınlatılmış:

> "17'nci yüzyılda ... 'Akademi' kurulmuş, dil ayıklanmış ve strüktür bakımından, zamanımıza kadar, büyük bir değişik geçirmeden devam eden Fransızca billurlaşmıştır. (...) Yeni harflerin kabulüne kadar her idadi mezunu Türk de Fuzuli'yi, Baki'yi, Naima'yı rahat anlardı. Kaldı ki şiirin her edebiyatta kendine has bir dili vardır. (...) Hangi Fransız aydını bir Légende des Siècles'i lugat karıştırmadan, bütün kelimeleri, bütün imajlarıyla kavrayabilir? Bu bir kuşak meselesi değil, bir kültür meselesidir.

“Osmanlıca ... Osmanlı Türklerinin konuşup yazdıkları halis Türkçedir. Yalnız ... biraz yapmacık bir dil bu. (...) Esasen okur yazarları o kadar az olan bir ülkede halk, şiirin de, edebiyatın da, tefekkürün de dışında idi. (...) O zamana kadar büyük bir edebiyat kurmamış olan Türkler, kelimelerle zenginleştirmek ihtiyacını duymuşlar. (...) Türk şairinin, örnek olarak aldığı ve gerçekten de çok eski, çok köklü bir kültürü olan Farsçadan mefhum alırken kelime almaması, kendini bilerek, isteyerek sefalete mahkûm etmesi idi.

“Türk’ün kılıcı ülkeler fethederken Türk’ün zekâsı da kelimeler fethediyordu. Ülkeler ne kadar bizimse, kelimeler de o kadar bizimdir. Ecdadımız onlarla düşündü, babalarımız onlarla konuştu. (...)

“Türkçenin bedbahtlığı, tabiî tekâmülünü yaparken, birdenbire zıplamaya zorlanmasından olmuştur. Nesiller arasındaki köprüler uçurulmuş ve hafızadan mahrum bir nesil türetilmiştir. Hafızadan yani kültürden. Milletin ana vasfı: Devamlılık. Dilde, terbiyede, gelenekte devamlılık. Altı yüzyıl, cerrahî bir ameliyatla içtimâi uzviyetten koparılıp atılınca Türk düşüncesi boşlukta kalmıştır. (...) Elli yıldan beri Batı’yla bu kadar sarmaş dolaş olduğumuz halde, hâlâ yeni neslin tek değer yetiştirememesi, bunun en hazin tecellilerinden biri değil mi?

“Bugünkü nesil, ağabeylerinin hafızası zorla iğdiş edilen ikinci nesildir. Devlet kanalı ile nereden çıktığı bilinmeyen, eğri büğrü kelimeler onların genç beyinlerine zorla sokulmuş. Halk Partisi, uydurcacılığı devrimcilik olarak göstermiş. Dil Kurumu elindeki kaynakları bu uğurda seferber etmiş. Zavallı aydınlar neye uğradıklarını, ne yapacaklarını şaşırmışlar.

“Yani, halkın anlayacağı kitaplar vardır, halkın, yani geniş kalabalıkların, ilk mektep tahsili yapanların. Onların dışında aydınlanmak isteyenlerin ... sonra, gerçek aydınların temas edeceği kitaplar vardır. Bunların konuları aynı olsa bile, meseleyi ortaya atışları, kullandıkları vokabüler birbirinden çok farklıdır.

“Esasen vokabüler üzerinde durmak, yani, yerleşmiş kelimeleri ‘Arapçadır diye atmaya kalkmak’, sadece cehaletle kabil-i izahtır.

“(Konuşma dilini yazı dili haline getirme ideali) gerçekleşmişti veya gerçekleşmek yolundaydı. Ondan sonra, dile yeni mefhumlar getirmek, düşünmek ve geçen nesilleri aşmak kalıyordu. Bu yapılacağına ... en azgın şovenizme ilericilik adı verildi. Tatarca’dan, Kıpçakça’dan, Çağatayca’dan ölü kelimeler devşirildi. Ve olan sanata oldu, tefekküre oldu. Garibi şu ki, dildeki ırkçılığı, şaşılacak bir beyinsizlikle, kendilerini solcu sanan aydınlar benimsediler.

“Dilin gelişmesinde rol oynayan iki kuvvet: ihtilalci kuvvet, muhafazakâr kuvvet. Akademilerin vazifesi, devrimci kuvvetin dili argo haline

getirmesine meydan vermemektedir. (...) Akademilerin, kitabın, edebiyatın hikmet-i vücudu dünü yarına bağlamak." (*J 1*: 69-73)

Osmanlıdaki *Tasfiyecilik*'in Cumhuriyet'teki adı *Öz Türkçecilik*'tir, *Arı Dilcilik*'tir, simge ismi Nurullah Ataç. 1911 yılında *Genç Kalemler* dergisi etrafında, Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp ve Ali Canip tarafından başlatılan *Yeni Lisan* hareketinden yanadır Cemil Meriç. Fakat bu *Sade Dilcilik*'e eleştiride de bulunur: "İstanbul konuşmasını yazı dili haline getirmek ... arzuya şayan bir idealdir." Keza başlatılan "dilde sadeleşme" de yararlıdır. Ancak dilin vardığı yer zamanla "Dil Kurumu seviyesine inmek" ve "azgın şovenizm"e batmak olmuştur. Fakat bu sonucun faturası niçin Ziya Gökalp'la Ömer Seyfettin'e kesilir, bu anlaşılmaz. Yoksa *Yeni Lisancılar*'ın başlattığı *Sade Dil* hareketinin Nurullah Ataç'la tamamlandığını mı düşünmekte Cemil Meriç de? Oysa *Sade Dil* başkadır, Öz Türkçe başka.

Cemil Meriç kelime'yi kökü, eki, gövdesi ile tanımlamaz; bunlar kelimenin daha çok yapısıyla ve kökeniyle ilgili olup varsa kelime milliyetçileri için kıymetleri vardır. Cemil Meriç ise kelime'nin kelime oluşunu ancak *haysiyet*'le açıklar. Fakat kelime'nin yanı sıra cümle'nin de, paragraf'ın da, met(i)nin de haysiyetleri olmak şartıyla. Kelime dilin en küçük anlam birimi olduğu için, onunla ilgilenir en çok Cemil Meriç; içerdeki, dışarıdaki her sözlüğü tarar, birbiriyle karşılaştırır, dolayısıyla kelimeleri nüanslarıyla bilir, tanır. Hakkını verir kelimenin –ki *kelimenin haysiyeti* de budur. Cümleye, met(i)ne de böyle girer kelime, imkânlarla anlamlar kaynaşır da kaynaşır. Kelime önemlidir Cemil Meriç'te. Bütünün parçasıdır, ancak başına buyruk değil, bütüne katılmış olarak.

İnsanoğlunun geçmişinde de böyle olmuştur aşağı yukarı:

> "İlk kitap: Hafıza. Şaman veya rahip, yazının icadından sonra da imtiyazlarını titizce korur, fetihlerini uzun zaman yazıya dökmez, nesilden nesile sözle aktarır; sözle, yani nazımla." Fakat şuna dikkat edilmeli: "Sırlar, harflere tevdi edildiği zaman bile sokağın dili kullanılmaz. İlahiler manzum, büyüler manzum, destanlar manzum." Kimlerin emeğiyle? "Şairler yoğurmuş dili, düşünceyi şairler uysallaştırmış. Beşiğinde Tanrıların dilini konuşmuş insan. Nazmın en olgun meyvelerini verdikten sonra nesir doğmuş. Hantal, ürkek, acemi bir nesir."

Fakat nazmın, musikiye, vezne, kafiyeye muhtaç olduğunu da söylüyor Cemil Meriç, tanımını da şöyle yapıyor:

> Nazım, ifadenin çocukluğu: sevimli ve serkeş." Ya nesir? "Nesir, bütün nazımları kucaklayan bir orkestra: girift ve kâmil. *Kur'an* mensurdur: *Yedi Askı* şairlerini secdeye kapandıran bir nesir.

Şiirin büyükleri ile nesrin büyükleri hakkında da şunları diyor Meriç: "Büyük nâzımların çoğu, nesirde de büyüktürler: Namık Kemal ve Hâşim gibi. Ama istisnası bol bir kaide bu: Hecenin en usta şairi Rıza Tevfik, nesirlerinde ne kadar derbeder, ne kadar yavan." Nesrin gençlerini nazma ilgisiz bulur, der ki: "Genç nâsirler, nazmın tezhibinden geçseler şüphesiz ki üslupları daha derli toplu, daha tanınan, daha ölçülü olurdu." Fakat nazmın getirdiği tehlike de var: "Heyhat ki, nazımperdazlığın tiryakilik gibi tehlikeleri de var. Bazen, bütün dikkatini, bütün hünerini nazımda tüketiyor sanatçı; mısra 'haysiyet'i oluyor, cümle 'haysiyet'sizliği." Hangisi doğru bunların? İkisi de değil. "Kelam bütünüyle haysiyettir." çünkü. (BÜ: 84-85)

"Cemil Meriç ve Dil" başlıklı bir yazının ne kadar geniş tutulsa da az bulunacağını biliyorum; hele ki kaynak olarak kitaplarından sadece ikisini kullandığım bu yazı çok az'dan öte, belki yanlışları da olan bir yazıdır. Meriç'in diğer kitapları taranmadıkça, ayrıca düşüncelerinin kendi dil ve üslubundaki yeri söz konusu edilmedikçe tamamlanmış olmayacaktır.

Kaynakça

Meriç, Cemil (J 1); *Jurnal, Cilt: 1, 1955-65*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.399.

Meriç, Cemil (BÜ); *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s.341.

Düzyazının Gücüne İnanan Şair: Meriç'in Şiir Üzerine Düşüncelere ve Şiirleri

ALİ EMRE

Cemil Meriç'e Göre Şiir

İlgilerinin evleği sürekli genişleyen, tecessüs ve birikim sahibi sancılı bir aydın olarak birçok kapıyı aynı anda çalan, çok yönlü ve aceleci bir ansiklopedist telaşıyla daldan dala atlayarak konuşmak zorunda kalan Cemil Meriç; düşünce, din, felsefe, tarih, eleştiri, tercüme gibi alanların yanında edebiyat ve sanatın çeşitli türlerine de büyük bir özgüvenle eğilmiştir.

Diğer alanlar ve türler kadar olmasa da şiir ve şairler konusunda da dalgalı eğilim ve iştiyakı doğrultusunda rahatlıkla söz almıştır. Kimi zaman, bizzat kendi görüşlerine de çarparak, karşı çıkarak biriken, çoğalan, farklı sekmeler eşliğinde yankılanan tespit ve yorumlar serdetmiştir.

Geniş, parçalı, yer yer savruk yönelişlere, sıçramalara sahip edebî biyografisine bütüncül bir şekilde bakıldığında, Cemil Meriç'in şiirle ilişkisi şöyle bir yakıştırma ile resmedilebilir:

Şiir, başlangıçta, onun en çok önemsediği, değer atfettiği, diğerlerinden kısmen ayrı tuttuğu evladıdır. Şiirdeki güç, etki ve lezzetin, onun arkasına aldığı kadim rüzgârın farkındadır; onunla ilişki kurmada ve ona söz geçirmedeki zorluğu aslında erken fark etmiştir. Belki de bu yüzden, diğer türlere pozitif ayrımcılık yapmış; şiirden çalarak diğerlerinin cirmini ve ehem-

miyetini tahkim etmeye yönelmiştir. Şiire dönük kısmî ve netameli ilgi, zamanla iplerin elinden kaçmasına, ağır aksak ve sancılı bir muhabbetle yetinmesine yol açmıştır kuşkusuz. Şiir, alestadır çünkü. Kıskançtır. Merkezde durmayı, zengin bir kadro ile çalım satan düzyazının karşısına tek başına çıkmayı sever. Kendisinin çekilmesine, çekiştirilmesine, ihmal edilmesine biteviye tahammül etmez. Aksine kendisine çeker, yanına çağırır, masayı çabuk dağıtır, denklemi bir anda bozar. Meriç, aslında çok sevdiği bu büyük evladı bir gün kuşatacağını, ikna edeceğini, hakkını vereceğini düşünürken; ihmali ve tereddütleri yüzünden onun evden ve elden kaçmasına, kendisinden uzaklaşmasına engel olamamıştır.

Cemil Meriç; dönemine göre farklılıklar içeren hatta bütüncül bakıldığında kendi içinde yer yer tutarsızlıklar, çelişkiler taşıyan bir yaklaşıma sahiptir şiir konusunda. Bu durumu, iyimser bir yaklaşımla, onun –yukarıda değindiğimiz– ilgi ve birikimindeki farklı sekmelerin çokluğuna yahut nesir eşliğinde biçimlenip gelişen görüş ve yorumlarının tazyikine bağlamak da mümkündür.

Kronolojik bir tarama; Meriç'in gençlik yıllarında ileri sürdüğü uçarı ve abartılı görüşler kadar orta yaşlı bir adamken –kendi kadrinin bilinmemesine paralel olarak– kasıtlı, öfkeli hatta incitmeye dönük yaklaşımlardan da yavaş yavaş uzaklaştığını gösterecektir. Her halükârda uyarıcı, düşündürücü bir tarafı olan tespit, eleştiri ve yorumlarında ilkin, kendini gizlemekte zorlanan psikolojik bir art alan, fazlasıyla sübjektif bir perspektif devreye girmektedir. Şiir dışındaki alanlarda da bu çatışmalı, sıçramalı, cerbezeli üslubun izi sürülebilir. Temkinli konuşmanın neredeyse bütün zincirlerinin kırıldığı *Jurnal*'de ve bazı söyleşilerde bu tutum kendini hemen belli etmektedir. Adını ve çabasını ezen, örten "sükût suikastı" biraz azaldığında ise, daha soğukkanlı, görece olgun ve hakkaniyetli görüşler öne çıkmaktadır.

Cemil Meriç, kitaplarında ve bazı söyleşilerinde belirttiği gibi, yazı hayatına şiirle başlar.

Tarık Mümtaz'ın Antakya'da çıkardığı *Karagöz* gazetesinde "Fırsat Yoksulu" müstearıyla şiirler yazar. Daha sonra yazları ablasının kaldığı Batı Ayrancı Köyü'nde ya da uzun nezarethane gecelerinde de şiirler kaleme alır.[1]

1 Yazı hayatına ve dolayısıyla şiire başlamasını kendisi şu cümlelerle anlatmaktadır: "Antakya'da *Antakya* adında bir gazete yayımlanıyordu, gazetenin başına Tarık Mümtaz getirilmişti. Birkaç talebe, hazreti ziyarete gittik, büyük bir hüsn-ü kabul gösterdi. Sonra, manda hükûmetinin nâşir-i efkârı olan Antakya'yı bıraktı, birdenbire yer değiştirip Türk milliyetçisi olarak yazı hayatına devam etti ve

Şiire yönelik ilgisi, çeşitli nedenlerle akîm kalır. Dönemindeki şiiri yakından izlemez. Şairlikte ısrar etmez. Yazdıkları da genellikle vasattır. Bu durumu, şiirin devrinin geçtiğine hamletmekte de zorlanmaz. En azından, onun değer atfettiği ve yücelttiği şiirin can bulması, dal budak salması, insanlığın yeni hâllerini, estetik ve poetik ihtiyaçlarını, çok yönlü arayışlarını kuşatması ve taşıması zordur artık. Nitekim yeni şairlerde de bu istidat, ahlak ve şuur yoktur. Zamanla bu iki daire iç içe geçer, karışık bir hamuleye dönüşür. Mevcut şiirdeki eksiklik ve yetersizliklere dair belirlemeler, kimi zaman, genel şiir algısına ve kavrayışına da sirayet etmeye başlar.

Sohbet ve söyleşilerinde bu ayrışan, çelişen, çarpışan belirlemeleri bir arada görmek mümkündür. "Şiir bir hümadır." yahut "Şiir bir iman sanatıdır." diyen de "Şiir gerçeği çarpıtmadır.", "Şiirin devri geçmiştir." diyerek şiire olumsuz ve peşin hükümlü yaklaşan da aynı kişidir. Meriç, retrospektif bir bakışla, Müslüman Şark ve daha özelde Osmanlı birikimi hakkında konuşurken de istifini pek bozmaz. Zira, düşüncenin evi ve en önemli aracı sayılan nesir ile mukayeseden kendini kurtaramayan zihin, şiire ilişkin eşiklerde hep aynı kalıpları öne çıkarmaktadır.[2]

"Şiir" ile nesir" mukayesesi bir zindana, bir çıkmaz sokağa dönüşür Cemil Meriç'te. Kökleşir. İçeriden barikatlar kurmaya yönelir. Şiiri müstakil bir sanat ya da insanî çaba olarak görmenin önünü tıkar. Bu düşünme biçiminde "nesir" Meriç'in zihninde daima hazır bekler, kendini çağırtır, zaman zaman bir rakip olarak kendini devreye sokar. İnsanların genellikle gençken şiir yazdıklarına dair kabuller, toplumların gelişme süreçleri için de aynen tekrarlanır. Bu tespitteki doğruluk payı, kabından taşarak temel belirleyen hâline dönüşür, farklı yaklaşımların üstünü örtmeye başlar. Yan yana yürümeden, birlikte değişip ilerlemeden çok, birinin diğerinin

Karagöz başlıklı bir Türkçe gazete çıkarmaya başladı. Kendisi karikatürcü idi de. Tatilde Reyhaniye'ye gelip, babamdan kendisiyle çalışmam müsaadesini aldı. *Karagöz*'de kaç ay yazdım bilmiyorum. 'Fırsat Yoksulu' mahlası ile şiirler yazdım. 'Geç Kalmış Bir Musahabe' başlıklı yazımı istisna edersem (*Yenigün* gazetesinde yayımlanmıştı) yazı hayatımın başlangıcı *Karagöz*'deki şiirlerdir." – Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.22.

2 Mehmet Can Doğan'ın şu tespitine hak vermemek elde değildir: "... Osmanlı şiirini ki bu şiir, neredeyse sadece 'sarayın içinde ve etrafında' yazılmış şiirdir tartışmasız biçimde, büyük kabul eder ama bu büyüklüğü, bir eksikliğin işareti olarak yorumlar: Şiir, Osmanlı'da düşüncenin önünü tıkamıştır. Dolayım kurarak da olsa şiiri söz konusu ettiğinde, söylediği kesin olarak budur. Bu kesinleme bir kabule dönüştüğü için ne divan şiirini ne de halk ve tasavvuf şiirini okuma gereği duymuştur." – Mehmet Can Doğan, "Düz Yazıya Kaçış: Şiir Öldü, Yaşasın Cemil Meriç!", *Cemil Meriç Kitabı,* Kültür ve Turizm Bak. Yay., 2006, s.194.

yerine geçmesine, onu gölgede bırakmasına dair bir vurgu hissedilir: "Şiir milletlerin çocukluk dilidir. Olgunlaşan medeniyetlerin ifadesi ise nesirdir. En güç ve en kâmil ifade vasıtası nesir. Şiir, imkânlarını el yordamıyla arayan düşüncedir."[3]

Cemil Meriç bir çocukluk, gençlik hevesi gibi görür şiiri. Duygulara hitap eder ona göre şiir, aklı işletmede ve zenginleştirmede kimi zaman ayak bağı olur. Bir ülkede şair ne kadar çoksa, o ülke düşünce bakımından o kadar geridir. İnsanlar ve milletler yaşlandıkça şiirin yerine nesir geçer. Oturmuş, olgunlaşmış, ayakları yere basan ve sadece kendi "ben"ine değil dışarıya, başkalarına seslenmeyi de önemseyen kişi ve topluluklar, düzyazının evreni içinde düşünür ve konuşur.[4]

Şiir, Osmanlı döneminde de düşüncenin önünü tıkamıştır ona göre.

Bu tespit, tartışmaya açık birçok boyutu olsa da, onun bölümleme ve çıkarımlarına topluca bakıldığında, kendi içinde tutarlıdır. Yine aynı bağlamda "zekânın dili nesir, gönlün dili şiir" ayrımını yineleyen Cemil Meriç; dilin duygu yahut düşünce açıklamalarına göre biçimlenmesinde de aynı zaviyeden söz alır: "Dil nazım sayesinde kıvamını bulur. Ama nazım düşüncenin emeklemesidir. Şuur nazımda kanat çırpar, vecdin ve rüyanın sisli dünyasında serazat ve sisli bir cevelan. Düşünce nesirde rahatlar."[5]

Bütün çekincelerine, rezervlerine rağmen şiire ve şairlere bir "eksper", bir "bilirkişi" gibi yaklaşmaktan çekinmeyen Cemil Meriç'in, bu konudaki tespit ve çıkarımları çeşitli yönlerden tartışılabilir, eleştirilebilir. Fakat şu husus akılda tutulmalıdır ki Cemil Meriç, aceleci ve abartılı yorumlarında bile okurun gözünü muhakkak açar. Muhatabına yeni bir düşünsel sekme sunmayı başarır. İnsanın zihnini ateşler. Önüne çeşitli soru işaretleri yığar. Yeni kapılarda, eşiklerde dolaştırarak kör noktaları yahut üzerinde durulmayan hususları yeniden ele almasını, değerlendirmesini, eşelemesini sağlar. Aynı konu ya da şahıs hakkındaki farklı, çelişik görüşlerinin bile uyarıcı, meraklandırıcı, öğretici bir tarafı vardır. Cemil Meriç aynı zamanda, halihazırdaki şiirin "ben"in etrafında fazla döndüğünü, içrek tarafının daha baskın olduğunu, kişiyi çok hassas, kırılgan ve duygusal kıldığını, kendi içine kapaklanmaya yönelttiğini ömrünün erken dönemlerinde görmüş, yazdıkları ve yoğunlaştıkları ekseninde bizzat tecrübe etmiştir. Halbuki onun il-

3 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi Cemil Meriç*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, s.179.

4 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.27.

5 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.235.

gileri sınırsızdır. Açlığı, arayışı ve aktarışı çok yönlüdür. Menzilleri fazladır. Sınırsız okumalarının ve uğraşlarının münbit avlusunda, farklı özelliklere sahip çok sayıda eyerlenmiş at bekletmektedir. Değişik alanlarda yol alabilmesi, içindeki zenginlik ve iştiyakı köreltmeyecek bir yolculuk yapabilmesi için düzyazının gücüne inanması gerektiğini de zamanında fehmetmiştir. Kayıp evlatların sayısını azaltmanın yolunu böyle bulmuştur.

Kendi Şiirleri

Çocuk yaşlarda şiir yazmaya yönelen Cemil Meriç, daha önce belirttiğimiz gibi, bunların bazılarını Antakya'da çıkan dergilerde yayımlamıştır. Yayımlanmayan, çeşitli defterlerde kalan şiirlerinin sayısının da büyük bir yekûna ulaştığı anlaşılmaktadır. Kendisi, bir söyleşide "Şiirin devri geçmiştir, dedim. Ama ben de şiir söyledim, 1500 kadar. Defterler hâlinde dostlarımda var." diyerek bu konuya açıklık getirmektedir.[6]

Çoğu sevgiden, aşktan, kadından, yalnızlık ve özlemden söz eden ve daha çok 30'lu yıllarda yazılan bu şiirlerin edebî değerinin yüksek olmadığı, bir gençlik hevesinin yansıması olarak kaldıkları söylenebilir.

Ara sıra parlak dize ve bölümlere, dikkat çekici buluşlara hatta mitolojik özellik ve figürlere rastlansa da Meriç'te güçlü, etkileyici, düzyazısıyla yarışabilecek bir şair kumaşının olmadığını göstermektedir ilk bakışta bu şiirler. Bugün bazı internet sitelerinde de karşılaştığımız bu örneklerin az bir kısmı hece ölçüsüyle, geri kalanı da serbest tarzda yazılmıştır. Günümüzde Suriye içinde kalan "Afrin" beldesi için yazılan şiirler de var bunlar arasında, "Gençspor'un 5-0'lık Galibiyet Destanı" başlığını taşıyanlar da.

Âkıbet, kaçıştır. Çokça şiir karalamasına rağmen, hem entelektüel kaygılar hem de psikolojik nedenlerle, şiirden kaçmakta, uzaklaşmakta bulmuştur çareyi Meriç. Şiir ona bir yük getirmekte, kendisini Doğu'ya ve maziye çektiği için onu bunaltmakta, iç dünyanın karanlıklarında ve çıkmazlarında dolaştırmakta, aynı zamanda diğer alanlarda söz almasını engellemektedir. "Yıllarca şiir yazmaktan utandım. Okuyucuyu cinsi buhranları ile oyalamaya kimsenin hakkı yoktu. Aşka zamanı yoktu harcayacak aydının. Âdeta bir günah sayıyorduk şiiri."[7] Bu cümleler, o dönem şiirinde baskın olan temaları göstermesinin yanı sıra Meriç'in şiiri nasıl algıladığı, ona nasıl bir anlam yüklediği noktasında da ipuçları sunmaktadır.

6 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran İktisadî İşletmesi, İstanbul, 1993, s.142.

7 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992, s.298.

Şiiri ağırlıklı olarak “aşk, kadın, cinsellik, bunalım” gibi durum ve duyguların aktarım aracı olarak gören bu yaklaşımın ne kadar sakat ve sıkıntılı olduğu ortadadır. Bu belirleme, Cemil Meriç’in sevdiği, önemli bulduğu şairler açısından da büyük bir çelişkiye, çarpıklığa işaret etmektedir. Kendisini bu darlık, içe kapanıklık ve bunalım hâllerinden kaçışa sevk etmesi de bu dar ufkun doğal bir uzantısıdır. Düzyazıda çok farklı ve çeşitlendirilmiş bir zevke, ufka, zenginliğe sahip olan yazarın, “azmaya eğilimli ben”le örülmüş bu cendereden kaçmak istemesi son derece doğal hâle gelmektedir: “Şiirden kaçtım ben. Yoğun mesaide buldum kendimi unutmayı. Hassasiyet beslendikçe artar. … Bir yerde kendinden uzaklaşmak lazım. Kendine döndükçe ‘ben’ azar.”[8]

İlk örnekler dışarıda tutulursa, “Düşen Bir Kadına Dair” başlığıyla yayımlanan tek şiiri, *Jurnal I*’de “Belki de çocukluktan bu yana karşılaştığım bütün krizlerin kökü seksüel. Evet seksüel.” itirafına denk düşen bir soruna odaklanır. Kaçtığı şeyler ve bunların gerekçesi, 1941’de kendi rızası olmadığı hâlde *Yeni Edebiyat* dergisinde okuyucuya ulaşan ve başlığıyla bile çok şey söyleyen; “acıklı bir roman kahramanı gibi yaşayan, kadınlığını satan, etini mezada çıkaran, sonra kirli bir paçavra gibi sokaklara fırlatılan, kötü yola düşen, tabutunun arkasından ağlayacak kimsesi kalmayan” bir kadını anlatan bu şiirde biraz daha anlam ve açıklık kazanır.[9]

Meriç’in şiirleri; kendi edebî gücünü ve iştiyakını göstermekten, örneklemekten, dışavurmaktan fazlasıyla uzaktır. Şiire yanlış bir kapıdan girmekle ma’lüldür bunlar. “Ben”in uçurumlarına düşerek, yalnızlık ve tedirginliğin kayalıklarına çarparak, marazîliğin fısıltılarıyla didişerek zamanla erimiş ve bizzat kendisi tarafından unutulmaya terk edilmiştir hepsi de. Aynı zamanda, ismini hürmet ve muhabbetle andığı şairlerin yoluna da bîgânedir Meriç’in şairliği. Nesri şiir hâline getirme çabası, onun için de bir kurtuluş olmuştur.

Cemil Meriç’in Şairleri

Cemil Meriç’in, belli isimler dışında, yaşadığı dönemde yazılıp yayımlanan, dolaşımda olan şiiri çok yakından izlemediği, bu konuda özel bir gayret sarf etmediği söylenebilir. Sözünü ettiği, polemiğe girdiği, hakkında görüş serdettiği şairler vardır elbette; fakat bunlar isimleri herkes tarafından bilinen, sıradan okuyucunun bile dikkatini çeken ya da bir vesileyle şiiri, şairliği kendisine sorulan kişilerdir sonuçta. Kendisinden birkaç

8 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.401; Mehmet Can Doğan, s.197.

9 Mehmet Can Doğan, s.197.

kuşak önce yaşayan şairler hakkındaki değerlendirmeleri ise şiir bahsinde daha büyük bir yekûn tutar. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan kapsamlı ve sancılı bir süreçte yaşayan, bu zaman aralığında eser veren şairlerle ilgili değini, atıf ve tespitleri; daha hacimli, yer yer ikna edici ve daha derli topludur. Belli kuşaklara ve kuşak içinde öne çıkan, temsil değeri taşıyan şairlere eğilerek biçimlendirdiği bu tür tespitlerinde, sadece şair hakkında genel bir söz alışla yetinmediği, adını vererek tek tek bazı şiirler üzerinde durduğu da görülür nitekim.

Meriç, divan şiiri hakkında ömrünün son yıllarında konuşur daha çok. Daha önceleri bu edebiyat dairesine pek ilgi duymaz, sorulmadıkça görüş bildirmez, gerekmedikçe üzerinde durmaz. Nazmın, Osmanlı'da düşünceye ve onu taşıyan nesre engel oluşturduğuna dair tespiti de uzun yıllar kökleşmiş bir kabul olarak kalır. 70'lerin sonuna doğru, eleştirilerinde ve genel çıkarımlarında biraz daha soğukkanlı ve olgun davrandığı görülür. "Şiirde bir Bâkî, bir Fuzulî, bir Nedim, bir Şeyh Galib hâlâ rakipsiz."[10] cümlesiyle başlayan tespitleri bu duruma örnek gösterilebilir.

Klasik dönemin dışında, Cemil Meriç'in takdir ettiği, sevdiği, önemli bulduğu şairlerin başında Namık Kemal gelir. Meriç, edebiyatın ve dolayısıyla şiirin tekerini Kemal ile döndürür âdeta. İlk büyük eşiktir o, en baştaki adamdır. Bu bağlamda "Mukaddime-i Celal"in de ayrı bir önemi vardır onun için. Bir "poetika"sı ve bir "politika"sı olan şairlere dönük muhabbetinin en müstesna yerlerinden birini ona ayırır. Namık Kemal "gürleyen adam"dır onun gözünde; "O gök gürültüsünün arkasında yıldırım yok belki ama bütün Osmanlı ülkesinde yankılar uyandıran bir haykırış Kemal." der onun için.[11]

Tavır ve duruşunu da beğenir Namık Kemal'in. Şuurlu olduğunu söyler, kamuoyu oluşturmadaki başarısını över, Batı'yı bile tenkit ederek aldığını vurgular.[12] Burada bırakmaz, bu kadar sitayişle yetinmez; Avrupa'nın karşısına da tek başına çıkarır onu: "Kemal, granit bir temel. Kabiliyet olarak, heyecan olarak hatta kelime olarak boy ölçüşemeyeceği Avrupalı yok."[13]

Cemil Meriç'in, en çok atıf yaptığı hatta hayranlığını gizlemediği bir diğer şair de Abdülhak Hâmid'dir. Edebiyat denince akla ilk gelen isimlerden biridir Hâmid onun için. Hâmid'in şiiri "üç kıtaya ferman dinleten bir im-

10 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1980, s.173.

11 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.279.

12 Salih Nurdağ, "Cemil Meriç'in Sihâm-ı Kazâ'sına Hedef Ol(may)an Şairler", *Hece*, 2009, s.290.

13 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.361.

paratorluğun sesi"dir, der Meriç; "Büyük ırmaklar gibi coşkun ve bulanık.". Rıza Tevfik'in, onun felsefî fikirlerini şerh etmek için koca bir kitap yazdığını da belirtir. Çarpıcı bir soru gelir peşinden: "Hâmid'e dâhi sıfatını verebilir miyiz? Neden vermeyelim! Lamartine, Musset hatta Hugo ne kadar dâhi ise Hâmid de o kadar dâhidir."[14]

Cemil Meriç, Hâmid'in yeni nesiller tarafından tanınması, okunması noktasında dildeki değişmenin getireceği sıkıntıları da kendisi ifade eder. Hem üzülür hem de bir öneride bulunur bu konuda: "Zavallı Hâmid. O şahikalar ve girdaplarla örülü şiirler, zamanımızın sığ irfanına hitap edebiliyor mu? Bir çağın göklere çıkardığı şair-i azamı anlamak için ilk iş dilimizi öğrenmek. Eserlerinden yapılacak titiz bir seçme asrımızın da, gelecek asırların da zevkine sunabileceğimiz bir bedia olabilir."[15]

Edebiyat-ı Cedîde şairleri arasında gösterilmekle birlikte ayrı bir sesi, tarzı, istikameti olan Süleyman Nazif de Meriç için önemli bir ediptir. Yer yer Namık Kemal çizgisini sürdüren, nitekim Kemal ile ilgili bir kitabı da olan bu *Kara Bir Gün* yazarını "Ben kendime esas üslup ustası olarak Süleyman Nazif'i aldım." diyerek selamlar.[16]

Cemil Meriç, birçok önemli isme yer verdiği *Kültürden İrfana* kitabında Tevfik Fikret üzerinde de durur. Başka kitaplarında ve söyleşilerinde de zaman zaman adını zikrettiği şairlerdendir Fikret. "Bir Tartışma Vesilesiyle" başlıklı yazıda, obskürantizm (taassup) üzerinden değinir ünlü şaire. İsmail Hikmet Ertaylan'ın, 1963'te yayımlanan Tevfik Fikret kitabını okumuş ve etkilenmiştir. Birçok edip ve düşünür için kullandığı "zavallı" sıfatını Fikret için de kullanmaktan kendini alamaz Cemil Meriç. İsmail Hikmet'in kitabını, çabasını, yaklaşım biçimini takdir eder. Fikret de kahredici bir dünyada yaşamış, çok çekmiş, buna rağmen "asalet ve nezahatini koruyabilen yaralanmış bir gönül"dür. Kendilerini sevmesine ve değerli bulmasına rağmen Mehmed Akif'in ve Ahmed Naim'in Fikret'e saldırmalarını eleştirir, yanlış bulur. Rıza Tevfik, 1920'de Türk Ocağı'ndaki bir konuşmasında, Fikret'in "mülhit" değil "mümin" olduğunu söylemiştir. Ahmed Naim, bu konuşmaya fena sinirlenmiş ve Rıza Tevfik'e "çok terbiyeli fakat oldukça sert bir cevap" yazmıştır.[17] Meriç, yer yer arayı bulmakta

14 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016, s.284.

15 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s.284.

16 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.74.

17 Ahmed Naim, *Tevfik Fikret'e Dair*, İstanbul 1920. Ahmed Naim, Rıza Tevfik'in, Türk Ocağı'nda verdiği bir konferansta, Tevfik Fikret'i savunarak, başta Mehmed Akif olmak üzere İslamcıları tenkit etmesi üzerine bu kitapçığı kaleme almıştır. Bkz. İsmail L. Çakan, *Babanzâde Ahmed Naim*, TDVİA, C. 4, s.375.

zorlandığını da gösteren şu sözlerle devam eder bu konudaki mülahazasına: "Fikret'i tekfir için tartışılmaz bir delil vardır elinde: İslâm'ın Âmentüsü. 'Tarih-i Kadim'den ustaca seçtiği mısralarla davasını karşı konmaz bir kesinlikle ispata çalışır. Kalabalık, kendi dilini konuşan ve annesinden doğdu doğalı işittiği 'hakikatleri' tekrarlayan hoca efendiyle beraberdir şüphesiz. Ama bizce Naim Bey'in suçlamaları yersizdir. Kanaatlerine gönülden katılsak da bu davranışı ciddi bir münevvere yakıştıramıyoruz. Bir Müslüman âlimi, avam-ı nas gibi davranamaz ve davranmamalıdır. Fikret'i solun istismarına mahkûm eden, Akif ve Naim beylerin bu düşmanca peşin hükümleri olmuştur."[18]

İddia edildiği gibi mülhit de olsa, Cemil Meriç'in gözünde faziletli bir adamdır Fikret. Onun haddinden fazla hırpalanmasına, incitilmesine kıyamaz Meriç. Oysa daha önce, Akif ve Ahmed Naim şiddetinde olmasa da kendisi de olumsuz görüşler serdetmiş, Fikret'i zaman zaman eleştirmiştir. Meşhur "Hân-ı Yağma" şiiri, başarılı bir tercüme, daha doğrusu "pastiş"tir Meriç'in gözünde söz gelimi. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* kitabında da Fikret'in bu memleketin insanlarıyla, onların acılarıyla uğraşmadığını söyler. "Hugo'nun tercümanlığını yaptı. Heyecanlıydı, o kadar. Balıkçılar, Les Pauvres Gens (Fakir İnsanlar), Hân-ı İştiha, Joyeuse Vie'nin (Neşeli Hayat) tercümesidir." Fikret'in, düşüncede köksüz olduğunu, anlattığı sefaleti hiç yaşamadığını, kavganın dışında kaldığını dile getiren de yine kendisidir.[19]

"Edebiyat denince ilk akla gelen Hâmit veya Fikret'tir. Sonra Haşim ve Yahya Kemal. Dili şairler yoğurmuş, şairler ehlileştirmiş. Aruz Fikret'le Akif'in elinde düşüncenin bütün kıvrımlarını, bütün medd-ü cezirlerini ifade edebilecek kadar uysallaşmıştır."[20] sözüyle, Fikret'in aruzu kullanmada ve düşünceyi şiirleştirmedeki başarısının altını çizen Cemil Meriç, onunla birlikte anılan Mehmed Akif hakkında da çeşitli vesilelerle görüşlerini aktarma fırsatı bulur.

Akif'le ilgili görüşleri de kendi içinde çelişkilidir, değişmelere uğramıştır. İçinde bulunduğu durum, gördüğü ilginin düzeyi ve derecesi, kendisini zaman zaman boğan vefasızlık ve duyarsızlık, okumalarının ve birikiminin ulaştığı nokta, söz aldığı dönemin koşulları ve söyleşi yaptığı kişinin kimliği gibi etkenler; Meriç'in şahıslar hakkındaki görüşlerinde bazı savrulmaların, tenakuzların ortaya çıkmasına yol açmış görünmektedir. Ni-

18 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, , s.266-267.

19 Salih Nurdağ, s.286-287.

20 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.238.

tekim Ocak 1981'de, *Yeni Devir*'de İhsan Işık'la yaptığı "İslam tefekkürü" merkezli bir söyleşide müslüman mütefekkirlerle ilgili, "Hepsi pırt deyince kaçan, firar eden insanlar. Mehmed Akif de dahil." cümleleriyle karşılaşırız önce.[21] Halil Açıkgöz imzalı başka bir söyleşide ise kantarın topuzunu büsbütün kaçırdığı görülür: "Mehmed Akif bence şair bile değildir. Birtakım fikirleri, sözleri manzum söylemiştir, o kadar. Akif kuvvetli bir nâsir de değildir. Zaten Akif bir vaizdir, iyi bir hatiptir."[22]

Yaklaşık beş yıl sonra yayımlanan *Kültürden İrfana* kitabında yer alan "İki Düşman Kardeş" başlıklı yazısında Tevfik Fikret ile Mehmed Akif'i farklı bir düzlemde değerlendirir bu kez Cemil Meriç. Ona göre Fikret, "tırnaklarının ucuna kadar" aristokrattır. Başka deyişle Avrupa'nın ölçülerine göre halis bir "sağ". Akif ise iliklerine kadar halktandır. Yani aynı ölçülere göre "sol"un kendisi. Şöyle devam eder: "Ne var ki her iki şair de Batı'dan yanlış olarak aktarılan hödükçe sıfatların yüzde yüz dışındadır. İkisi de bir yıkılış döneminin bütün ızdıraplarını yaşayan ve gönülleri kendi ülkelerinin meseleleriyle dolu birer Osmanlı. Aradaki mizaç farkları daha çok yetişme tarzlarından, aile çevrelerinden gelir. Fikret, politikacıların kaleminde bir sosyalist olarak yüceltilmiş; Akif ise muhafazakârların bayrağı olarak alkışlanmıştır. Fikret'te sosyalizmi ifşa edecek tek mısra bulmak kabil değildir. Akif ise sömürgeciliğe bütün gönlü ile düşman, ilerici ve samimi bir sanat adamıdır. İnsanları kaypak klişelere hapsetmek sadece cehaletimizi ifşa eder."[23]

Cemil Meriç, günümüz aydınının, gönlünü tutuşturan korkunç ve içinden çıkılmaz meselelerin cevabını Akif'te arayabileceğini dile getirir. Onun, "tufana yakalanmış bahtsız bir toplumu gemisine çağıran bir nevi Nuh Peygamber" olduğunu vurgular. Hakkında yazılanların az ve sıkıntılı olduğunu söyler. Uzun yıllar arkadaşlık ettiği Kerim Sadi'nin farklı bir adla yazdığı Akif kitabını över sadece.[24]

Akif'in, yaşadığı kıtanın tarihini bütün derinlikleri ile bilen ve dertlerini ömür boyu kendi derdi olarak haykıran ezeli bir düşünce adamı olduğunu da belirtir Meriç. Şairliğinin de hakkını teslim eder bu kez: "*Safahat*, Türk dilinin en mükemmel ve en dolu kitaplarından biri. Akif ise mistik hülyalardan uzak, tam bir Asr-ı Saadet Müslümanı."[25]

21 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi Cemil Meriç*, s.220.

22 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, s.149; Salih Nurdağ, , s.288.

23 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, , s, 270.

24 A. Cerrahoğlu, *Bir İslam Reformatörü: Mehmed Akif*, İstanbul Matbaası, 1964.

25 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s, 271.

Aynı yazıda, Akif'i bütün buutlarıyla tanımak için kitabını elimizden düşürmememiz gerektiğini söyler Meriç. Kerim Sadi'nin "bukalemun tipinin tam zıddı" olarak nitelediği büyük bir insanın yazdığı o kitaba "bir mabede girer gibi saygı ile ve sevgiyle" eğilmeyi öğütler. "Akif, her an tazedir. Zekâsı, sezişi ve imanıyla, kördüğüm olmuş birçok meseleyi aydınlığa kavuşturacak bir vicdandır Akif. Her namuslu insanın yol arkadaşı ve düşünce tarihimizin kilometre taşlarından biridir." diyerek takdir ve taltif ağırlıklı görüşlerini aktarmaya devam eder. Dikkat edilirse bu cümlelerde Akif, sadece şairliği ve eseriyle değil, duruşu, eylemi, öncülüğü ve düşünce dünyasıyla birlikte ele alınmaktadır. Çoğu yerde, büyük hayranlık duyduğu Namık Kemal övgüsünü bile aşan ifadelerdir bunlar. Devamı da vardır: "Hiçbir şairimiz sömürgeci Avrupa'nın kepazeliklerini onun kadar isabetle sergilememiş ve Hıristiyan medeniyetinin kangrenleşmiş yaralarını gözler önüne sermemiştir. Namık Kemal:

> Bâis-i şekvâ bize hüzn-ü umumidir, Kemal
> Kendi derdi gönlümün billâh gelmez yâdına

demiş. Ama bu beyti söylemek hakkı herkesten çok Akif'indir."[26]

Yer yer yarı romantik özellikler taşısa da bu sözler, Akif'in gerçek çehresini ve samimî çırpınışını özlü ve çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Meriç, bunları daha önce söylemesine engel olan bukağıları tamamıyla kırmış; rahat, serazat ve coşkulu bir üslupla *Safahat* şairinin hakkını teslim etmeye koyulmuştur. Söz ırmağı, bentlerini yıkarak ilerlemektedir adeta. İddiası büyük, mücevher gibi bir cümle gelir az sonra: "Emperyalizm hiçbir zaman Akif kadar müthiş bir düşman tanımamıştır."

Yazının başlığı "İki Düşman Kardeş"tir fakat ağırlıklı olarak Akif'in çehresi ve çabası yayılır cümlelere, satırlara. Zihninin bir kenarında, bir bölmesinde uzunca bir süre gizlediği, hapsettiği bir güzelliği, kıymetli bir bilgi tomarını yeni hatırlamış gibi can havliyle daha büyük bir sahneye çıkarır Akif'i *Bu Ülke* kitabının müellifi: "Akif hem bir ülkenin sesidir hem de bütün bir kıtanın. Bu çığlığa kulaklarımızı ve gönlümüzü açık bulunduramazsak hatalarımızın sonu gelmez. *Safahat*'ı okuyun. Hem sonsuz bir zevk duyacaksınız hem de birçok hakikatlere aşina olacaksınız. Hem bir edebiyat şöleni hem de bir iman tazelemek. Akif'lere belki her zamandan çok bugün ihtiyacımız var."[27]

26 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s, 272.

27 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s, 272.

Kendisiyle yapılan söyleşilerin birinde Yahya Kemal üzerinde de durur Cemil Meriç. Osmanlı'ya yönelik ilgisi ve sevgisi eşliğinde yüceltir onu: "Son Osmanlı'dır. Bir zevk ve tahassüs dünyasının fecridir. Bir Yahya Kemal olmak için Osmanlı dilinden, zevkinden geçmek gerekir. Yahya Kemal'in yetişebilmesi için yetiştiği devrin tekrar gelmesi gerekir."[28]Başka bir söyleşide de şunları söyler Yahya Kemal hakkında: "Yahya Kemal, bu kubbede, yani kendi gök kubbemizde ebediyen yaşayacak olan bir sestir. Kuğunun son şarkısı. Edebiyatımızın has bahçesinde boy atan şâhane bir gül. Dünün zevkini, yaşadığı çağın insanlarına aşılayabilen bir büyücü..."[29]

"Bir rüyanın devamı" olarak gördüğü Yahya Kemal'in başka bir özelliğine, farklı bir katkısına da temas eder aynı söyleşide Cemil Meriç: "Türk düşüncesine bir başka armağanı da yetiştirdikleri, bilhassa Tanpınar. Yahya Kemal olmasa, Tanpınar da olmazdı. Şairin sohbetleri ile bütün bir nesli nasıl büyülediğini unutmamalıyız."[30]

Cemil Meriç'in, çeşitli vesilelerle adını sık sık andığı edebiyatçılardan biri de Ahmet Hamdi Tanpınar'dır. Şairlik konusunda Necip Fazıl ve Nâzım Hikmet'le mukayese eder onu. *Jurnal*'de "Ahmet Hamdi'nin şimdi niçin yalnız kaldığını anlıyorum. Ne Necip, ne Nâzım bu adamla mukayese edilebilir. Diğerleri onun yanında kapıcı dahi olamaz." ifadelerini kullanır.[31]

Nâzım Hikmet de onun sevdiği, beğendiği, yücelttiği şairlerdendir. Kızı Ümit Meriç, 1936'da Nişantaşı'nda babasının Nâzım Hikmet ile karşılaştığını, aldığı bir tavsiye ile şaşkınlığa uğradığını aktarır. Kendisine, heyecanlarını bırakmasını ve hayata iyi hazırlanmasını tavsiye etmiştir Nâzım Hikmet. Meriç şaşırmış fakat bunu ömrü boyunca aklından çıkarmamıştır.[32]

Namık Kemal ve Mehmed Akif hakkındaki övgülerinden aşağı kalmaz Nâzım Hikmet'le ilgili sözleri. Zamanında, sağcı okuyucularının ciddi bir tepki göstermesine neden olan bu tespitlerinde iddia eşiği çok yüksektir kuşkusuz: "Bence Türk şiiri Nazım'la biter, Avrupai düşünce Nazım'la başlar. Paytak, acemi, el yordamıyla ilerleyen bir düşünce."[33]

Nâzım Hikmet, "şiirin kapısını düşünceye açan adam"dır Cemil Meriç'in gözünde. Heyecanı ile dili ile yerlidir. Kullandığı malzeme ile beşerîdir.

28 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, s.221.
29 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s.287.
30 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s.287.
31 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.172.
32 Ümit Meriç Yazan, *Cemil Meriç*, KBY, Ankara 1993, s.25.
33 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.239.

Türkçesi de "dili varabileceği bütün sınırları zorlayan ve daha sonraki nesillere yol gösteren bir Türkçe"dir.[34] Kimileri tarafından yadırganmasına, eleştirilmesine rağmen; kendi içinde bir tutarlılık taşıdığı söylenebilir bu sözlerin, yaklaşım biçiminin. Anlatımındaki vüs'at ve zenginlik kadar, duruşu ve insani çabası olan; toplum içinde duran, toplum adına söz alan şairleri baştan beri öne çıkarmaktadır çünkü Meriç. Onun "büyük şiir"den, "etkili şiir"den beklentisi budur. Çeşitli vesilelerle sürekli gündeme getirilen o meşhur ikililerden "toplum için sanat" görüşüne bağlılıktan başka bir şey değildir bu. Zaman zaman farklı şeyler söylese de son çözümlemede şairi de bir "kahraman" olarak görür Cemil Meriç. Bu tutumunu ölümüne kadar sürdürür üstelik.

Arif Nihat Asya da olumlu görüş bildirdiği bir şairdir Cemil Meriç'in. Sevimli bulur onu ve şiirini. "Tanışsaydık çok iyi anlaşabilirdik." der, onun hakkında Halil Açıkgöz ile yaptığı söyleşide.[35]

Attilâ İlhan'a da bir sempati beslediği söylenebilir. Onu eleştirirken bile fazla ileri gitmez, çok hırpalamaktan çekinir. "Attilâ (İlhan) zeki ve haşarı çocuktur. Sol cenahta gürültü koparıyor. Arkadaşları arasında polis diye maruftur. Kemal Tahir ile aramızı bozmuştur. Sol cenahta eli kalem tutmakta birincidir." der bir söyleşide onun hakkında. *Umrandan Uygarlığa* kitabında "Çapkın, çakırkeyf, derbeder bir üslup. Şımarık, atak, serazad bir zekâ. Kızdırdığı zaman bile sevimli." diyerek değinir İlhan'a.[36] Daha ileri götürdüğü de olur ona dönük ilgisini ve sevgisini: "Türkiye'de iki entelektüel var. Attila (İlhan) ve ben."[37]

"Şiirde bir Baki, bir Fuzuli, bir Nedim, bir Şeyh Galip hâlâ rakipsiz, Hâmid veya Fikret, Hâşim veya Yahya Kemal, Necip Fazıl veya Nâzım Hikmet... Himalayalarda birer zirve. Hiçbiri babasız doğmamış."[38] belirlemesinin de işaret ettiği gibi, zaman zaman oldukça kısa ve gecikmiş görüşler olsa da klasik şiirden Cumhuriyet'in ilk dönemine dek uzanan kapsamlı bir ilgi alanı olmuştur Cemil Meriç'in şiir konusunda. Beğendiği, takdir ettiği, övdüğü şairlerin çoğu bu zaman diliminde karşımıza çıkar. 1950 sonrası şiiri çok fazla takip etmemiş, olumlu görüşler serdettiği şairlerin sayısı da buna paralel olarak azalmıştır.

34 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.238; Salih Nurdağ, s.290-291.
35 Salih Nurdağ, s.290.
36 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2009, s.24.
37 Salih Nurdağ, s.290.
38 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.173.

Oklarından Kurtulamayanlar

Cemil Meriç'in eleştirdiği, hırpaladığı, küçümsediği şairlerin sayısı da az değildir. Bu şairlerin bazıları başka bir zaman, başka bir vesileyle takdir ettiği, övdüğü şairlerdir üstelik. Bu duruma, biz de daha önce, yeri geldiğinde değinmeye çalıştık. Fikret ve Akif'i çoğu zaman savunurken yer yer, şiir dışı nedenlerle de olsa, eleştirmesi bu bağlamda hatırlanabilir.

Eleştirdiği şairlerden biri, Tanzimat döneminin önemli ve çok yönlü ediplerinden biri olan Ziya Paşa'dır. Onu hicivleriyle hicveder. Hicvin esasından uzaklaştığını söyler. Edebiyatımıza divan edebiyatı, halk edebiyatı ayrımını onun getirdiğini, bu belayı başımıza ilk kez onun açtığını söyler: "Edebiyatımızı 'havas'a, avam'a mahsus' diye ikiye ayırmak sanıyorum ki Ziya Paşa'dan kaynaklanan bir hezeyandır. Cumhuriyet aydınları, üstadın 'Şiir ve İnşa' başlıklı makalesini, tartışılmaz bir delil imiş gibi her vesileyle öne sürer. Oysa Paşa *Harabat* isimli antolojisiyle bu makaledeki hükümlere hiç de inanmadığını ispat ettiği gibi, daha önce ve daha sonra yazdığı şiirlerle de ciddiye alınacak bir yazar olmadığını göstermiştir."[39]

Meriç, bir ara bazı çevrelerde moda olan Yunanperestliğin Yahya Kemal'le başladığını söyler. Onu bu yönüyle eleştirir. "Bâkî'leri, Galip'leri, Hâmit'leri yetiştiren bir şiiri, Yunan-ı kadîme bağlamak, ummanı ırmağa bağlamaktır." ona göre. Salih Zeki'yi de bu bağlamda eleştirir.[40] Yahya Kemal eleştirisi başka yerlede de karşımıza çıkar. Yahya Kemal, Fransızca öğrenen Nâbî veya Hersekli Arif Hikmet'tir Meriç'e göre. Sığdır. Son derece sentetiktir. "Kelimeler pırıltılı, cümbüşlü. İçinde bir şey yok. Bir mermerin göğsü, daha doğrusu mermerden bir göğüs."[41]

"Orhan'da yeni yok. Yenilik küçüklüğünden şiirin. 'Bir elinde cımbız, bir elinde ayna. Umurunda mı dünya', herhangi bir hizmetçi kızın idrakine seslenen bir nükte. ... Orhan'ın nesli şiirin kanatlarını kesti. Toprakta sürünen sevimli bir hayvan hâline getirdi. Sevimli ama gülünç ve zavallı. Kartaldan çok bir kümes hayvanına benziyor bu şiir. Yumurtası olmayan garip bir kümes hayvanı. ... Fikret'in, Hâmid'in hatta Haşim'in kanat çırpışları yok onlarda. Ya kolej talebesinin küçük şikâyetleri, ya gazete fıkrası. Hangi Batı, hangi yetenek? Bir cüceler edebiyatı. Bir mikro edebiyat." cümleleriyle eleştirdiği şairlerden biri de Orhan Veli olur.[42]

39 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, s, 289.

40 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992, s.143-144.

41 Salih Nurdağ, s.287.

42 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.138.

Yeri geldiğinde hakkını teslim ettiği fakat zaman zaman eleştirmekten geri durmadığı şairlerden biri de Necip Fazıl'dır.

Meriç'e göre, aşırı bir kin ve megalomanlık vardır Çile şairinde. Şiiri soğuk bir güzelliğe sahiptir.[43] Kitabının adını da yerinde bulmaz Cemil Meriç: "Hakikatte çile ile iman aynı yerde bulunmaz. Teslimiyetin olduğu yerde çile yoktur. Kendi kendisini inandırmanın cehdi içindedir Necip." [44]

Ümit Yaşar Oğuzcan da Meriç'in oklarına fazlasıyla hedef olan bir isimdir. Bir "orta sınıf şairi"dir o; "yalnız düşünmekten değil konuşmaktan da âciz"dir. Şiirleri, çağdaşlarından derlenmiş "kötü bir antoloji"ye benzer. Oklarını üşüştürmeye devam eder: "Bir hadımlar şairi... Dev bir zırhın altında kaybolan cüce. ... Gecekondu burjuvazisine gecekondu şair."[45]

Söyleşilerde, açık bir gerekçe göstermeden, Sezai Karakoç hakkında "Benim için Karakoç, karanlık. Kilise kokar." diyen Cemil Meriç, İsmet Özel'i de "Türkçesi cılız, bodur ve musikisiz" bir şair olarak görür.[46] Bu görüşlerin tartışmaya açık olduğunu hatta ciddi bir gerekçe ve hakkaniyet içermediğini de belirtmek gerekir.

Salâh Birsel'i "yumuşak, hazımkâr, renksiz, kokusuz bir şair taslağı" olarak resmeden Cemil Meriç; Behçet Necatigil ve Oktay Rifat için "Necatigil'i hiçbir zaman ciddiye alamam. Oktay hep kendisi kaldı, belki de bütün o cavalacozlar içinde en donuk, en cansız, en korkak muhallebi çocuğu" der. Hizmetçi kızların zevklerine seslenen bir şair olarak gördüğü Orhan Veli'den biraz daha derin bulur Oktay Rifat'ı.[47]

Cemil Meriç, Cumhuriyet döneminde yaşamış birkaç şair hakkında daha kısa tespitlerde bulunmuş olsa da onun özellikle 50 sonrası şiirimiz ve bu dönemin temsilcisi sayılan şairler hakkında ne düşündüğünü ayrıntılı olarak bilmiyoruz. Yalnız bu bahsi bitirirken *Jurnal*'in ikinci cildinde bir mektup vesilesiyle yer alan şu cümleleri de aktarmakta yarar var:

> Üzülerek itiraf edeyim ki, son çeyrek asrın şiir hayatını pek cılız buluyorum. Bu mahkûmiyet kararının mucip sebepleri var şüphesiz. Önce dildeki sefalet, sonra irfan yokluğu, sonra insanı insan yapan ideallerin eski zindeliğini kaybetmiş olması.[48]

43 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.258.

44 Salih Nurdağ, s.289.

45 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.139-140.

46 Hayriye Ünal, "Zevk-i Selim Sahibi ve Coşkun Bir Eleştirmen: Cemil Meriç", *Hece*, 2009, s.217.

47 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, s.266.

48 Mektup, "Son Çeyrek Asrın Şiir Hayatı" başlığıyla yer alır kitapta. Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.340.

Düzyazıyla Şiir: Bu Ülke

Aslında şiirden sadece biçim yönüyle kaçan Cemil Meriç'in, şiirin bazı özelliklerini ve söyleyiş imkânlarını düzyazıya aktardığı, genel kabul gören bir belirleme hâline gelmiştir. Yeri gelmişken şu hususu hatırla(t)makta yarar var: "Nesir"i şiirden çok "nazım"ın karşıtı olarak konumlandırır Meriç. Belki de bu tutumu, onun zaman zaman "mensur şiir"e yakın durmasını sağlamıştır. Nazım, mekanik bir zorlamadır ona göre. İçten gelen bir ahengi yoktur. Gerçek nesirde ise bir orkestrasyon vardır. Nesir, kaideye bağlı olmadığı için, asıl ustalık ve maharet bu sahada yani nesir eşliğinde gösterilir. Şu sözler, onun şiire nasıl baktığını göstermesi açısından da anlamlıdır: "Telkin etmek ve renkli olarak birkaç cümleyle göz önünde canlandırmak. Tek üslup gayretim bu. Yazmaktaki çektiğim sıkıntı. Ben de bir parça şairim ve Tanzimat aydınlarına benziyorum."[49]

Bu Ülke kitabıyla ilgili olarak "Hayat denen mülakata bu kitabı yazmak için geldim: etimin eti, kemiğimin kemiği." demektedir Cemil Meriç. Söz konusu eserin "Fildişi Kuleden" ve "Bâki Kalan" başlıklı bölümlerinde yer alan bazı metinler, düzyazı şiirin güzel örnekleri arasında gösterilebilir.[50]

Cemil Meriç, belki zamanla gözlerini kaybetmesinin de etkisiyle özlü, veciz, kısa konuşmaya, çarpıcı ve etkili cümlelerle meramını anlatmaya koşullanmış olmalıdır. Bu durum, onun üslup özelliği hatta alâmet-i farîkası hâline gelmiştir bir süre sonra. Fransızca başta olmak üzere çeşitli batı dillerinden, Arapça ve Farsça başta olmak üzere doğu dillerinden çok sayıda kelime içerse de anlatımı daima diridir, enerjiktir, muhayyileyi ateşleyecek özelliklere sahiptir. Birçok kitabında "vecize" değeri taşıyan cümlelerle karşılaşır okuyucu. Jurnallerdeki bazı yazılarda, kimi mektuplarda şiiriyet kazanan anlatım, *Bu Ülke*'de adeta zirveye çıkar, onun sık sık kullandığı bir kelimeyle söylersek "şahika"ya ulaşır. Çeşitli mazeretler hatta kallavi sayılabilecek tespitler eşliğinde bastırılan, itilen, ötelenen şiir, bir yolunu bularak sökün eder. Onun metinlerine zaman zaman sızar, bulaşır; altan alta anlatıma nüfuz etmekten geri durmaz.

Düzyazı şiir özelliği taşıyan, düzyazı şiire özgü tatlar içeren çok sayıda metne ve pasaja imza atmıştır Meriç. Bu yazılar/bölümler içtenlik, dürüstlük ve coşku ile bütünleşerek muhatabını hem düşünmeye sevk eder hem de bir dil şöleni ile baş başa bırakır. Farklı zamanların ve psikolojile-

49 Mehmet Can Doğan, s.197-198.

50 Cemil Meriç, *Bu Ülke*. (Kitaptaki dördüncü bölüm olan "Fildişi Kuleden" yaklaşık on iki sayfa, beşinci bölüm olarak verilen Bâki Kalan ise yirmi sayfa tutmaktadır.)

rin eseri olarak ortaya çıkan çelişkiler bile bu bağlamda anlamlı ve öğretici bir boyut kazanır.[51]

İbrahim Demirci, Cemil Meriç Türkçesinde "avamî dil"in neredeyse hiç görülmediğine dikkat çeker.[52] *Bu Ülke*'nin sonuna eklenen "Kanaviçe" başlıklı bölümde Marquie de Sade için yazılan bazı cümleler, bu konuda bir istisna olarak gösterilebilir: "Sadizmin isim babası. Şımarık, küstah, edepsiz. Evlenir. Baldızına balta olur. Sokak sürtükleriyle hayâsız maceraların kahramanı. Hapse tıkılır, kaçar, yeni rezaletler icat eder. 1775'te baldızıyla İtalya'ya gider. Dönüşte hapsedilir. Bir yolunu bulup hapishaneden tüyer, yeniden kaçar, yeniden enselenir..."[53]

Bu Ülke'de mecazlarla, benzetmelerle, istiarelerle, telmihlerle, istifham yahut tecahül-i ârif özelliği taşıyan ifadelerle, kişileştirme ve duyular arası aktarmalarla, eksiltili cümlelerle hatta aliterasyon ve secilerle karşılaşırız sıklıkla. Kısa, kesik anlatım okuyucuda hemen karşılık bulur. Sadece duygu açıklamalarında, iç dökümlerinde değil, düşünce ağırlıklı açıklama ve aktarımlarda da ritim düşmez üstelik. Ahenk daima kendini hissettirir. Canlılık bütün satırları tahkim eder. Arabeske, baygınlığa ve süflî olana meyletmeyen bir dikkat eşiği, özgünlüğü de genellikle korumaya çalışır. Kelimeler, oyun kurma, oyuna çağırma noktasında hep alestadır:

> Senin yıldızların kelimeler, söyle raks etsinler, alev saçlarıyla sonsuz bahçesinde hayallerinin.
>
> Kelime ormanda uyuyan dilber; şair uzaklardan gelen şehzâde.
>
> Öyle seveceksin ki kelimeleri sana yetecekler.[54]

Meriç, "kamus" gibi çoğu kişiye fazlasıyla ciddi, soğuk gelebilecek bir kavramı / konuyu anlatırken bile şiirli bir dil bulmayı, şiire özgü bir anlatım yakalamayı başarır:

> Kamûs, bir umman. A'makında inciler gülümser. Kimi bir sevgili göğsünde parlayacak, kimi bir tâcidar alnında, kimi sedef mahfazasında unutulacak.
>
> Kamûs bir umman, dualar uğuldar derinliklerinde, destanlar coşar. Şair bu sesleri duyan ve duyuran.[55]

51 İbrahim Demirci, "Cemil Meriç'in Diline İlişkin Bazı Dikkatler", *Hece*, 2009, s.310.
52 İbrahim Demirci, s.308.
53 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.326.
54 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.257.
55 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.280.

Aşağıdaki cümleler de şiir katına erememiş yahut yarım kalan bir şiirden bozularak elde edilmiş ifadeleri çağrıştırır bizde:

> Mezar taşlarına şiir okumak, güzel; taşlar ayakta dinler sizi. Çölde vaaz etmek mutluluk! Kumlar perestişle ürperir.[56]

Cemil Meriç'in, kitabın sonundaki Bâki Kalan bölümündeki bu metinlerde sık sık şiir ve şairden söz etmesi, bu kelimelerin geçtiği cümlelere yer vermesi de ilginç ve anlamlıdır. İçindeki şairi susturamayan bir "ben" yahut üstü açılan bilinçaltı söz alıyor gibidir bunlarda bazen:

> Din, aşk, şiir... Boşlukta yuvarlanan insanın bir yıldıza attığı merdivenler. En yüce, en güzel, en ölümsüz taraflarını benliğinden koparıp bir mücerrede armağan eden insan, neden fakirleşsin? Boş kubbeleri sonsuzluğumuzla doldurmak, sonsuzlaşmaktır.[57]

56 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, , s.289.

57 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.296.

Platonik Bir Mütercim Olarak Cemil Meriç'in Portresi

HABİL SAĞLAM

Kültür tarihimizin kalıcı bir eksen değişimine uğradığı Tanzimat devrinden itibaren Fransız edebiyatına duyulan yoğun alaka, nesiller boyu etkili olacak estetik beğeni ölçütlerinin şekillenmesinde belirleyici olmuş, bu dilin rasyonel gramatik çerçevesi Türk aydınının düşünsel ufkunu büyük ölçüde tayin etmiştir. Cemil Meriç, bu mukayyet ufkun ötesine geçme gayreti içerisinde olmasına karşın, eleştirisini yaptığı frankofon entelektüel profilinin temel vasıflarını paylaşması itibariyle aynı zamanda bu aydın tipinin son temsilcilerindendir. Gerek Batı düşüncesiyle temasının gerekse Hint mistisizmine alakasının seyrini takip edebilmek, tarihe ve topluma dair düşünüşün olmazsa olmaz malzemesi kabul ettiği edebiyata –bilhassa roman türüne– yaklaşım tarzının çerçevesini çıkarabilmek için, Cemil Meriç'in entelektüel kavrayışını şekillendiren ve onun için adeta dünyaya açılma yordamı olan Fransızcayla kurduğu ilişkinin yoğunluğuna dikkat kesilmek gerekir.[1] Henüz Hatay'daki çocukluk yıllarında başlayan, Yabancı Diller Okulu ile mesleki bir boyut kazanan ve ömrünün sonuna değin tutkulu bir biçimde süregiden Fransızca serüveninin güzergâhını ise külliyatının hatırı sayılır bir kısmını oluşturan tercümeleri üzerinden değerlendirmek mümkündür. Entelektüel macerasını başından sonuna kat eden tercüme faaliyetinin yaslandığı temel varsa-

1 Cemil Meriç'in Fransızcayla olan ilişkisinin ve tercüme faaliyetlerinin kronolojik bir özeti yazının sonunda yer almaktadır.

yımları incelemek ise çalkantılı düşünce dünyasının şekillenme sürecini açıklayan bazı çıkarımlarda bulunmayı kolaylaştıracaktır.

Türk aydınının ortaya çıkışı ile Fransızca tahsili arasında sıkı bir illiyet bağı mevcuttur. Ayrıcalıklı bir kültürel sermaye tertibatı işlevi gören Fransız diline vukufiyeti, aydına ulema karşısında bir entelektüel özne olarak varlık imkanı kazandırmıştır. Tarihsel bakımdan Türk aydınının bu dille kurduğu ilişki iki temel kategori altında tasnif edilebilir. Bir tarafta Tercüme Odası'nda çalışmak üzere devlet tarafından burslu olarak Fransa'ya gönderilen öğrenciler ile politik sebeplerle yahut kişisel inisiyatifleriyle Avrupa'ya gidenler vardır. Diğer yanda ise kendi kendilerine, Batı'ya gitmeden, sözlükler, ansiklopediler ve edebi eserler aracılığıyla dil öğrenenler. Bu son kategoriyi temsilen akla gelen ilk isim kuşkusuz Ahmet Midhat Efendi'dir. "Ahmet Midhat fakülte değil, üniversite. Ben onun çocuğuyum."[2] diyen, kendisini hâce-i evvelin sayısız şakirtlerinden biri olarak gören Cemil Meriç de ilk bakışta bu otodidaktlar sınıfına dahil edilebilecekmiş gibi görünür. Fakat Cemil Meriç vakası, Türk aydınının Fransızcayla kurduğu ilişkinin uzun soluklu serüveninde istisnai bir konumu işgal eder. Zira o Batı'ya gitmemişse de Batı ona gelmiştir. Bu dili kendi irade ve hevesleriyle öğrenen seleflerinin aksine çocukluk ve eğitim yıllarını o dönem bir Fransız dominyonu olan Reyhanlı'da geçiren Cemil Meriç, Fransızcaya tabir caizse maruz kalmıştır. Kendisini Türk aydınının kritiğini yapmaya yazgılı bir *anti-aydın* olarak inşa edişi de bu müstesna talihin zoraki bir neticesi gibidir.[3]

Antakya Sultanîsi'nde öğrenim gördüğü yıllardan bahsederken "Memleketin kayıtsız şartsız efendisi Fransızlardı. Fransızca bildiniz mi, önünüzde bütün kapılar açık demekti."[4] diyen Cemil Meriç için Fransızca her şeyden evvel efendinin dilidir. Düşüncelerinin ritminde Batı'ya aynı anda hem hayranlık hem de nefret duyan sömürge aydınının gerilim ve çelişkilerini bulmak mümkündür. Batıcı aydınları eleştirirken esasında bir iç muhasebe yapmaktadır. Tıpkı onlar gibi Cemil Meriç de Fransız dilini nötr bir kültürlenme formu olarak benimsemiş, bütün entelektüel bagajını birkaç yüzyıldan beri bu dilde, yine bu dile özgü rasyonel bilme biçimiyle oluşan birikimden istiflemiş ve Fransızcaya vakıf olmayı hakiki bilgiye erişimde

2 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.34.

3 "Anti-aydın" ifadesini Antoine Compagnon'un "kendi kendisine rağmen modern olmaya yazgılı olmak" şeklinde tarif ettiği anti-modernlik kavramsallaştırmasından ilhamla kullanıyorum. Antoine Compagnon, *Les Antimodernes: De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, Paris, 2005.

4 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.26.

adeta bir mihenk saymıştır. Biyografisini bir uçtan öbürüne çerçeveleyen dil yatkınlığını entelektüellik vasfının temel kıstası addederek bütün bir Türk modernleşmesini –yanlış okumalar sonucu şirazesi kaymış– bir tercüme problemi şekline sokar. Ona göre reform hamlelerinin yürütücüsü konumundaki Batıcı kültürel sınıfın başlıca kabahati ise Fransızcaya layıkıyla hâkim olmayışı ve bu yüzden Batı'yı hep yanlış anlamasıdır:

> (...) Avrupa'yı ortaçağın kabuslu gecesinden kurtaran mucizenin adı: Yabancı dil'dir. Aydınlarımız bu 'medeniyet anahtarı'ndan mahrum kaldıkça inkılaplarımız bir ucube olarak kalmaya mahkumdur.[5]

> Yeniçeriliğin ilgasından sonra ulema yalnız kalır, yeni suallere verecek cevabı yoktur. 1821 Tercüme Odası, 1831 Tıbbiye, Elçilikler, Misyoner Mektepleri ile ulemanın karşısına yepyeni bir zümre çıkar: intelijansiya. Bizde müstağriplerin ilk örnekleri Yeni Osmanlılar. M. Fazıl Paşa, Ali Paşa, düşman onları beslemeyecekti. Batı tefekkürü ile doğrudan temas imkânı yoktu. Gayet ibtidai idi Fransızcaları. Bir dünya görüşü, bir devrin, milyonlarca insanın eseridir. Bir hamlede kendini vermez. Fakat Avrupa'nın fetihleri karşısında bu genç çocukların gözleri kamaştı. Mehlika Sultan'a aşık yedi genç Osmanlı. Ülkelerine bir konfetiyle döndüler, Batı'nın kelimelerine aşıktılar.[6]

Bu ifadelerde alttan alta ima edildiği üzere düşman Yeni Osmanlılar'ı değil fakat Cemil Meriç'i kendi elleriyle beslemiştir. Bu yüzden o, efendiye mutlak teslimiyeti benimseyen aydın sınıfının koşulsuz modernizminin aksine, Batı'yı bizzat işgalci yüzüyle görmüş ve tanımış olmanın sağladığı ferasetle, belirli bir takip mesafesini korumaya ihtiyat gösterecektir. Bu minvalde Edward Said'in oryantalizm eleştirisinin –henüz kitap Türkçeye çevrilmeden evvel– Boğaziçi Üniversitesi'nde verdiği bir konferansla ülke gündemine ilk kez onun tarafından taşınması hiç de tesadüfi değildir.

Bir "medeniyet anahtarı" olarak gördüğü Fransızcayla olan ilişkisi bütün ömrünü kapsayan çok yönlü bir ilişkidir. Başlangıç itibariyle fiili işgal durumundan kaynaklanan zoraki bir ilişkidir. Daha sonra bu pragmatik bir ilişki halini alır. Fransızca okutmanlığıyla, eğitmenliğiyle ve bu dilden yaptığı çevirilerle hayatını kazanmıştır. Hem varoluşsal bir ilişkidir, düşünme ameliyesinin büyük kısmı bu dilin ufkunda cereyan etmiştir, hem de estetik bir ilişkidir, zira Fransız edebiyatı ve şiirinden aldığı zevk edebi beğeni ölçütlerini büyük ölçüde belirlemiştir. Aslında hem mesleki manada mü-

5 *A.g.e.*, s.29.

6 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s.283.

tercimdir Cemil Meriç, hem de düşünce yordamı itibariyle. Ortaokul son sınıfta Memduh Selim adlı tercüme hocasının dersinde Chateaubriand'ın *Les Aventures du dernier Abencerage* adlı eserini sınıf arkadaşlarıyla beraber Türkçeye çevirdiğini aktarır. Tespit edebildiğimiz ilk tercüme tecrübesi budur. Ortaokul sıralarından başlayan bu tercüme faaliyetini ömrünün sonuna değin ara vermeksizin sürdürecektir. Fransızca öğretmenliği yaptığı Işık Lisesi'nden öğrencisi Berke Vardar, Meriç'in ağzından şunları aktarır:

> "Bir Batı dilini öğrenme olanağı bulup da öğrenmeyen kişi, kundura boyacısı bile olamaz." dedi. Bunun çok uzun bir yol olduğunu, zahmetli bir süreç olduğunu da hemen ekledi. Üç-dört ayda, altı ayda, iki yılda, yirmi yılda, bir dil öğrenilemez, derdi.[7]

Fransız sömürgeciliğinin diğer kolonyal tecrübelere nazaran en ayırt edici özelliği, dil eğitimi yoluyla sömürge halklarının medenileştirilmesi yönündeki son derece pedagojik tavrıdır. Dili kültürün taşıyıcısı olarak gören bu politikaya göre, Fransızca eğitimi sayesinde Afrika'nın yahut Hindiçin'in yaban topraklarının aydınlatılması ve buralardaki vahşi halkların –hâlen Fransız vatandaşlığına geçenlere dendiği gibi– *natüralize* edilmeleri öngörülür. Mecburi eğitim fikrinin öncüsü Jules Ferry tarafından inşa edilen ve Fransa'nın sömürge siyasetinin temelini oluşturan bu ehlileştirici eğitim anlayışının tezgâhından geçen Cemil Meriç de dil öğrenimiyle düşünme becerisi edinme arasında sıkı bir bağ kurar:

> 1947 Haziran. Yedi aydır Hukuk Fakültesi'nde Fransızca okutuyorum. Talebe perişan. Dilini unutan bir nesil, yabancı dili nasıl sevsin? İçimde misyonerlerin her aksiliğe meydan okuyan imanı, yarının insanlarına Batı düşüncesini, daha doğrusu düşünceyi tanıtmak ve tattırmak için çırpınıyorum. Kızılderililer arasında bir rahip. Yabancı dil, hocalar için de talebeler için de arabanın beşinci tekerleği. Aylardır boşuna direniyorum. (*Jurnal*, 27.10.1987)[8]

Fransızca öğrenimi ile Batı düşüncesine, "daha doğrusu düşünce"ye erişim arasında doğrudan bir ilişki kuran Cemil Meriç, ifadesinde Batı'ya sehven vurgu yaptığı için mi yoksa düşünmenin dili olan Grekçeden tevarüs eden kavramların yegâne varlık minvali olarak Batı dillerini gördüğü için mi kendisini bu şekilde düzeltme ihtiyacı hissetmiştir? Anadolu'nun ücra bir kasabasında değil, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi yahut Işık Lisesi gibi ülkenin seçkin öğrencilerini bir araya getiren okullarda bile kendisini vahşi yerlileri aydınlatmaya çalışan bir rahip gibi görüyor oluşu, maruz

7 Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.52-53.

8 *A.g.e.*, s.53.

kaldığı sömürge tecrübesiyle benimsediği efendi-köle diyalektiğinin gayriihtiyari bir yeniden inşasından ibarettir. Tercüme çalışmalarını da aynı aydınlanmacı öğretmen motivasyonuyla sürdürür. Yıllar sonra, 1977'de yayınlanan itirafnâme mahiyetindeki "Mea Culpa" başlıklı yazısında ilk tercümelerinden bahsederken şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

> *Asırların Efsanesi, Hernani, Marion de Lorme*... Yarım kalmış bir *Kral Eğleniyor*... Ve başlanılıp bırakılan bir *Sefiller* çevirisi. Tek kelimeyle düşmanın çizmelerini yalayan bir tecessüs; âdi ve ahmak. Dili öğrenerek içinde eridiğim Fransız kültürünü Türkiye'ye taşımak istiyordum; Türkiye'ye, daha doğrusu Tanzimat'tan beri Batı ile zehirlenmiş bir zümreye. Çıkmazdaydım.[9]

Aynı anda hem kendisi için bir hayret ve hayranlık vesilesi kıldığı, hem de bu büyülenmiş hâlinden ötürü suçluluk hissettiği Batı düşüncesi ve edebiyatı karşısındaki ikircikli tavrı, bilhassa o denli titizlikle sürdürdüğü ve yoğun mesai harcadığı tercüme uğraşını "düşmanın çizmelerini yalamak" olarak niteleyişi, post-kolonyal aydına mahsus melez bilincin bir tezahürüdür. Aynı yazıyı *Mağaradakiler* kitabına alırken yukarıdaki sert ifadeleri kaldırarak bu defa nispeten kendisini olumlayan bir tavır takınması da söz konusu muallakta oluş hâlinin sürekliliğine işaret eder.

Yabancı dildeki bir ifadeyi anlaşılır kılmak için muhatabı olduğumuz metni içerisine doğduğumuz dilin kelimeleriyle yeniden ifade etmeye çalışırız. Anadilimiz olmayan bir dili öğrenirken tercüme başlangıçta bir mecburiyetken o dilin dünyasına aşina hale geldikten sonra dahi kaçınılmaz bir refleks halinde varlığını sürdürür. Bir metni okurken anlamakta güçlük çektiğimiz yerlerde gayrı ihtiyari duraklar, yabancı dilin tekinsiz atmosferinden bir anlığına kendimizi emniyette hissettiğimiz anadilimizin dünyasına döner, bazı cümleleri kendi kendimize tercüme ederiz. Tercüme etmek aktarmaktan ziyade anlamaktır. Cemil Meriç'in Fransızcayla olan münasebeti, kaynak dilin yalnızca çevrilecek hususi metnin dili değil, aynı zamanda doğru düşüncenin de kaynağı olduğu ön kabulüne dayandığı için, hep bir "doğru anlama" gayreti biçiminde ilerler. Tercüme söz konusu olduğunda orijinal metni, düşünce söz konusu olduğunda kavramsal çerçeveyi doğru anlamak birincil önceliğidir.

Tercüme, aydınlanmacı entelektüelin başlıca silahıdır. Modernitenin Batı-dışı toplumlara sirayeti, mütercimliğe soyunan entelektüellerin bu yöndeki aydınlanmacı gayretleriyle başlar. Platon'un anlatısına referansla "150

9 Cemil Meriç, "Mea Culpa", *Hisar*, sayı: 167, Kasım 1977, s.5.

yıldır bir gölgeler âlemi içinde yaşıyoruz" diyen Cemil Meriç, *Mağaradakiler* kitabından bahsederken, bu eserle Türk aydınının Tanzimat'tan bu yana ışıtmaya muvaffak olamadığı yeraltı mağarasına "bir parça aydınlık getirmek" niyetinde olduğunu söyler. "Mağaranın Dışı", yani aydınlığın kaynağı evvela Batı Avrupa, daha sonra Rusya'dır. "Haşet Kitabevi'nden ibaretti Avrupa'mız, girdapları olmayan bir kıta, tezatsız ve tek boyutlu; bir kartpostal Avrupası."[10] diyen Cemil Meriç, Türk aydınının monoblok ve ideal Batı tahayyülünün yerine çoğul ve polifonik bir Avrupa tablosu koymaya çalışır. Joseph de Maistre'den Rivarol'a terakki eleştirileriyle tanınan Fransız muhafazakârlarına yaptığı atıflar da bu tek yönlülüğü aşma çabasıyla ilintilidir. Ancak Türkiye'deki düşünce ortamının bu çeşitliliğe gözlerini kapaması karşısında sürekli bir hayal kırıklığı yaşar. Yayıncılar tarafından çevrilmesi teklif edilen kitapların hiçbir değer taşımayışı, buna karşın kendisinin çevirmeye talip olduğu kıymetli parçaların ise müşterisiz kalışından, "arz-ı mevudun altın meyveleri alıcısız kalıyordu." diye yakınır.[11]

Hint düşüncesine olan temayülü de mağaraya nüfuz etmesini arzuladığı ışık kaynaklarını çeşitlendirme istemine bağlıdır. Cemil Meriç'in Hint ezoterizmine ilişkin tercümeleri "ex oriente lux" (ışık Doğu'dan gelir) başlığı altında derlenmiştir. Doğu'yu hikmetin diyarı şeklinde tarif eden bu deyişin mânâsı Avrupa tarihi boyunca çok farklı biçimlerde anlaşılmıştır. Ortaçağ'da Hristiyanlığın ve İbrani kültürünün tarihsel mekânı olarak Doğu'yu idealize eden bakış açısı, İslam'ın hakimiyetiyle yerini küçümseyici bir irrasyonel topoloji algısına bırakmış, Aydınlanma döneminde ise artık dini kökenleri değil seküler bilgeliği temsil eden Mısır ve başta Hint coğrafyası olmak üzere Uzak Doğu, ışığın kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Nerede başlayıp nerede bittiği oryantalistler açısından hep bir muamma teşkil eden ve farklı dönemlerde farklı içerikler kazanan Doğu fenomenine Aydınlanma düşüncesi perspektifinden yaklaşan Edgar Quinet, Edouard Schuré ve Jules Michelet gibi tarihçilerin, Romain Rolland ve Ralph Waldo Emerson gibi yazarların kılavuzluğunda Hint düşüncesini keşfeden Cemil Meriç'in bu temasları, büyük ölçüde bu geleneğin Fransızlarca alımlanmasına dayandığı için mevzubahis olan son tahlilde Batılı bir mercekten süzülmüş bir ışıktır. Bu durumu şöyle ifade eder: "Avrupa'dan görünen Asya. Avrupalının gözüyle Asya. Ama nihayet Asya. Bu yeni dünyada da kılavuzlarım Avrupalıydı demek istiyorum."[12]

10 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.139.

11 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.282.

12 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.292.

Türk modernleşmesinin ağır aksak gidişatının sebeplerinden birisi, Cemil Meriç'e göre mütercimlerin yaptıkları işe yeterince ihtimam göstermeyişidir. Tercümelerin genellikle özensizce yapılması ve birçok hata barındırıyor oluşu karşısında Cemil Meriç bir yandan tercüme tenkitleri kaleme alarak bu işle meşgul olanların kendilerine çeki düzen vermesini sağlamaya uğraşmış, diğer taraftan da bizzat manzum ve mensur tercümeler yaparak aslına sadık bir tercümenin nasıl yapılması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Başka bir dilin dünyasına ait bir metnin aktarılmasının ne derece çetin bir uğraş olduğunu bizatihi tecrübe etmesine rağmen karşılaştığı zorluklar karşısında mümkün tercümelerin en iyisini yapmak üzere çaba sarf etmekten asla geri durmamıştır.

Görme yetisini kaybettikten sonra dahi tercüme tutkusunda en ufak bir eksilme görülmez. Victor Hugo'ya, *Sefiller*'i okumak için Fransızca öğrendiğini söyleyecek kadar hayranlık duyan Cemil Meriç, bu kült eserin o güne değin layıkıyla çevrilmediğini, bir zabıta romanı kılığına sokulduğunu düşünür ve bu romanı Türkçeye tercüme etmek ister. Milli Eğitim Bakanlığı'na kitabı çevirmek için yaptığı başvuru önce reddedilir, sonra bilahare *Sefiller*'i de çeviririm umuduyla Hugo'nun *Hernani* piyesinin çevirisini üstlenir. Berke Vardar bu tercümenin metodunu şöyle anlatır: "Ben kendisine V.Hugo'nun 'Hernani' adlı oyunundan sayfalar okuyordum, o ezberliyordu. Ertesi sabah bana, Türkçeye çevrilmiş dizeler okuyor, ben yazıyordum..." Vardar'ın yanı sıra eşi Fevziye Hanım da bu tercüme için kendisine asistanlık yapmıştır. Cemil Meriç, eşinin kendisine okuduğu Fransızca mısraları ezberine alıp "kımıl kımıl dudaklarını oynatır", "parmaklarıyla heceleri sayar", ardından bunları manzum hâlde Türkçeye aktarır.[13]

> Hugo *Hernani*'yi bir ayda yazmış. Ben o cılız tiyatro eserini Türkçeleştirmek için iki buçuk sene çalıştım. Önce büyük örnekleri inceledim, De Lille'in manzum *Georgique* tercümesini, Alfred de Vigny'nin *Othello*'sunu, Chateaubriand'ın *Kaybolan Cennet*'ini vs. Bu karşılaştırmalar altı ay sürdü; sonra *Hernani*'nin daha önceki tercümelerine eğildim, İngilizce ve Türkçe tercümeler. *Hernani*'mi kaç kişi okudu?[14]
>
> Vekalet sonra razı oldu *Sefiller*'in tercümesine. Girişte dört satır var. Bir hafta uğraştım, Türkçe veremedim. Ve yazdım, 'yapmayacağım tercümeyi' dedim.[15]

13 Cemil Meriç'ten aktaran Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç. Roman ve Balzac; Şiir ve Hugo,* Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, s.227.

14 *A.g.e.,* s.229.

15 *A.g.e.,* s.241.

En mükemmel tercümenin bile orijinal ifadeleri yansıtmaktan mahrum olduğunun farkındadır. *Traduttore traditore* (hain mütercim) deyişini bir iftira değil, mütercimin makus talihi olarak görür. "Dilden dile aktarılan", Cemil Meriç'e göre "ruhtan çok lafız", "şiirsiz bir *aşağı yukarı*"dır.[16] Başka bir yerde ise şöyle der: "Tercüme eserler, ebediyeti kucaklayan fikir kaynaklarından –çok defa– kirli ve delik deşik kovalarla aktarılmış damlacıklardır."[17] Tercümeyi dillerin hercümerç olduğu Babil kulesinde yolumuzu aydınlatan, buna karşın ancak "sönük, titrek bir ışık" veren bir "hırsız feneri"ne benzetir. Tercümenin ışıtma işlevini vurgulayan bu fener istiaresi, meseleyi bir aydınlanma problemi şeklinde kavrayış biçimini ortaya koyması yönünden bilhassa dikkat çekicidir.

Victor Hugo'dan ya da Balzac'tan yaptığı kitap boyutundaki tercümelerin haricinde, kaleme aldığı telif eserler de baştan başa tercümelerle örülmüştür. Cemil Meriç'in eserlerine kuş bakışı bakan bir kişi metinlerine yayılmış onlarca farklı isimden birçok irili ufaklı çeviriyle karşılaşacaktır. Edebiyat geleneğimizde tercüme ile telif eser arasındaki sınırların muğlak oluşu gibi onun düşüncesinde de ithalat ile imalat her daim iç içe geçmiş haldedir. Üzerine fikir yürütmekte olduğu mesele etrafında diyalog halinde olduğu düşünürlere tercümanlık eder, dolayısıyla tek yönlü bir anlatım tekniğindense sık sık farklı görüşlere söz hakkı tanıyan polifonik bir yazım tarzını benimser.

Mağaradakiler adlı eseri Platon'un *Devlet*'indeki mağara istiaresinin tercümesiyle başlar. Fakat söz konusu fragmanın ilk cümlesi Cemil Meriç'in çevirisinde yer almaz. Görmezden gelinmiş olan bu cümle şu şekildedir: "Şimdi, dedim, insan denen yaratığı eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış olarak düşün."[18] Cemil Meriç neden bu cümleyi atlayarak başlar tercümesine? Batıcı aydına yönelttiği eleştirilerle tenakuz oluşturmasından çekindiği için ilk cümleyi yok saymış olması makul bir ihtimal gibi görünüyor. Fakat müstağrip sıfatıyla mahkum ettiği aydın sınıfınca tekrar edilegelen *aklın ve bilimin aydınlığı karşısında cehaletin karanlığı* şeklindeki ilerleme söylemine eleştiriler getirmesine, Bernard Lewis'ten Maxime

16 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.309. *Ferragus* çevirisine yazdığı önsözde ise şöyle der: "Aforizma, 'tercüme kadın gibidir, güzeli sâdık, sâdığı güzel olmaz' diyor. Lesage'ın hükmü daha da insafsız: İnsan ne kadar muvaffak olursa olsun, hatta isterse mucizeler yaratsın, tercüme nihayet tersine çevrilmiş bir elbisedir..." Honoré de Balzac, *Altın Gözlü Kız*, tercüme: Cemil Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.25.

17 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.29.

18 Platon, *Devlet*, çeviri: Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1937, s.514.

Rodinson'a Batılı oryantalistlerin bazı sığ ve indirgemeci yaklaşımlarına itirazlar yöneltmesine karşın, Cemil Meriç Aydınlanmacı şemadan hiçbir zaman radikal bir kopuş gerçekleştirmez. Batıcı aydınları eleştirirken yine aynı ilerlemeci dile referansla konuşur ve muarızlarını yeterince aydınlanmamış olmakla suçlar. Aydınlık-karanlık ikiliğini, bu kez kendilerini aydınlanmış sayanları da gölgeler tiyatrosunun gafil figüranları olmakla itham ederek, yeniden kurar: "Tanzimat sonrası aydınına en çok yakışan sıfat müstağrip. Edebiyatımız bir gölge-edebiyat; düşüncemiz bir gölge-düşünce."[19]

Cemil Meriç platonik bir mütercimdir. Bu önermeyi izaha kavuşturmak üzere Platon'un Batı düşüncesinde kritik bir dönüm noktasına tekabül eden söz konusu alegorik metnini Cemil Meriç'in mütercimlik tecrübesinin dayandığı metafizik varsayımı anlaşılır kılacak şekilde yeniden okuyabiliriz. Martin Heidegger, Platon'un bu anlatısından yola çıkarak onun söz konusu diyalogda düşünülmemiş olarak bıraktıklarını düşünmeye çalışır ve bu alegorinin Batı düşüncesinde hüküm süren metafizik bir varlık yorumu olduğunu söyler.[20] Aynı dekonstrüktif yönteme başvurarak, Cemil Meriç'in çevirdikleri kadar çevirmediklerini de hesaba katmak suretiyle tercüme performansının temel vasıflarını bir miktar açıklığa kavuşturabiliriz.

Platon'un *Devlet*'inin yedinci kitabının başında yer alan mağara istiaresi, Sokrates ile Glaukon arasında bir diyalog şeklinde gelişen bir hikâyedir. Cemil Meriç bu diyaloğu tercüme ederken monolog haline sokmuş ve Glaukon'un sorularını soru formatından çıkararak anlatıcının varsayımları şeklinde metne eklemiştir. Sabahattin Eyüboğlu ve Mehmet Ali Cimcoz tarafından yapılan tercümeyle karşılaştırıldığında bazı cümlelerin çevrilmediği, bazı cümlelerin ise anlam değişmeyecek şekilde kısaltılarak çevrildiği görülmektedir. Tercüme edilen metnin meramını aktarabildiği ölçüde mütercimin şahsi bir yorum payı vardır hiç şüphesiz. Mesela aynı metni birkaç yıl evvel günümüze uyarlayarak çeviren Alain Badiou mağarayı bir sinema salonuna, gölgeleri de beyaz perdeye yansıtılan bir filmde yer alan figürlere dönüştürmüştür.[21] Fakat tercüme konusunda kılı kırk yaran, yaptığı tercüme tenkitlerinde muhataplarının çevirdikleri metne en ufak bir sadakatsizliğine karşı ciddi bir hassasiyetle tepki gösteren Cemil

19 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.139.

20 Martin Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini", *Seçme Yazılar*, çev. Zeki Özcan, Ak Ajans, Bursa, 2001, s.13.

21 Alain Badiou, *La République de Platon*, Éditions Fayard, Paris, 2012.

Meriç'in bu türden şahsi tasarruflarda bulunmuş olması, bilhassa insanları *eğitimle aydınlanmış ve aydınlanmamış* olanlar şeklinde ikiye ayıran ilk cümleyi çevirmemesi, üzerinde düşünülmesi icap eden bir tercihtir.

Mağara mitine göre etrafımızdaki somut gerçekliklerin hepsini idealaların ışığında görürüz, her şey idealaların karanlık bir yansımasından, birer gölgeden ibarettir. Bu gölgeler insanı rehin alır, insan bu gölgeler tiyatrosunda mahpus yaşar, fakat burayı hapishane olarak görmediği, yurdu bellediği için halihazırda her şeyin bilgisine sahip olduğunu düşünür. Kanaatlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Gölgeler, onlardan başka bir şeyle tanışmayan kişinin vizyonunu kendi tekellerine alırlar. Seyircinin özgürleşmesi, bakışın gölgelerin tesirinden kurtulmasıyla ve idealara doğru yönelmekle mümkündür. Mağaradakilere görme itiyadı kazandırmak için belirli bir pedagojik prosedüre riayet etmek gerekir.[22] Heidegger'e göre Platon bu noktada hakikat ve formasyon arasında bir bağ kurarak, hakikati öğretilebilir bir karaktere büründürür. Presokratiklerin ἀλήθεια'sı (*aletheia)* Platon ile ιδέα'ya (*idea*) dönüşür ve Batı düşüncesinde hakikat bundan böyle düşünen tasavvur ile nesnenin uygunluğu, bakış ve nesne arasındaki mütekabiliyet şeklinde anlaşılmaya başlar. Eğer gerekli formasyona sahipseniz, Cemil Meriç'in ifadesiyle *lehçetü'l-hakayık*'a aşina iseniz, gözleriniz ışığın gerçek kaynağına bakmaya alışmış ise, kanaatlere mahkum olmayıp gördüklerinizin ve işittiklerinizin hakiki mahiyetine ilişkin bir bilgiye ulaşırsınız. Bu ancak gözlerin doğru bir perspektifle bakacak şekilde ehlileştirilmesiyle, şeylerin akislerinden asıllarını görmeyi sağlayacak bir prosedürün takip edilmesiyle mümkün olur. Her şey bakışın dikkatli, doğru oluşuna bağlıdır. Varlığın hakikatinin idea olarak yorumlanmasıyla hakikat doğrulukla, bakışın doğruluğuyla özdeşleşir.

Cemil Meriç platonik bir mütercim olarak kelimeler arasındaki semantik uygunluklara ilişkin hassasiyetiyle adeta idea ile reel olan arasındaki örtüşmeyi sağlamanın peşindedir. Fransızcayı herkesten daha iyi sökmüş, gereken formasyonu edinmiş, doğru görmeyi bir kez öğrenmiştir. Platon'un hikayesinde mağaraya dönen özgürleşmiş seyirci gibi şimdi yeniden karanlığa alışamamakta, gördüklerinin sahteliğine tahammül edememekte, sahip olduğu bu bilgiden, tedris ettiği bu formasyondan mahrum olan aydın sınıfının sınırlı vizyonlarına ve yüzeyselliklerine katlanamamaktadır. Gölgeler tiyatrosunu seyri mahkumiyeti kabullenmiş olan, kay-

22 "Eflâtun" der, Cemil Meriç bir yazısında, "köşe başında rastladığımız gazete satıcısı değildir, diz çökmeyenle konuşmaz." Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç. Roman ve Balzac; Şiir ve Hugo,* s.38.

nağa gitmeyi, kökenlere inmeyi, okumanın ve düşünmenin zahmetine katlanmayı göze alamayan müstağripler, basit bir nakilcilikle ve klişe bir ilerleme söylemini tekrar etmekle yetinmektedirler. "Anlamıştım ki tarihte başka Avrupalar da var."[23] diyerek entelektüel yelpazeyi baştan başa kat eden okumaları sayesinde bu kısıtlı kanaatten kurtulduğunu ifade eden Cemil Meriç, bütün düşünce serüveni boyunca aydınların sığ ve tekdüze Batıcılıklarının karşısına, iç tezatlarıyla, birbiriyle çelişen muhtelif veçheleriyle Batı'nın realitesini koymaya çalışmıştır. Sahici bir Batı tablosu çizmektir amacı. Modern hayatı olanca çirkinlik ve güzellikleriyle resmeden Balzac'ın romanlarının hatırı sayılır bir yekûnunu teşkil ettiği tercümeleri de kuşkusuz bu entelektüel performansın ayrılmaz bir parçasıdır.

Tercüme faaliyeti yalnızca kendi çevirdiği kitaplarla sınırlı olmayıp aynı zamanda acımasız bir tercüme eleştirmenidir. Satır satır, kelime kelime incelediği tercümelerdeki çeviri hatalarını tek tek ortaya koymayı, ele aldığı metinler vesilesiyle iyi çeviri ile kötü çeviri arasındaki farklar üzerinde durmayı uğraş hâline getirmiştir. Platonik manada orijinal metni hakikate, tercümeyi ise onun illüzyonuna benzetebiliriz. Mütercim ise ışığın kaynağı ile yansıması arasındaki korelasyonu sağlamakla yükümlüdür. Bu minvalde asıl ile taklidi arasındaki uygunsuzluklar, okuduğu bir tercümeye metnin hem görünür haline hem de görünmez boyutuna şamil bir dikkatle yaklaşan Cemil Meriç'in gözünden asla kaçmaz. Sert eleştirilerinden hem acemi mütercimler hem de bu çalakalem yapılmış tercümeleri yayınlayan *Bâbıâli bezirgânı* yayıncılar nasibini alır.[24] Yabancı Diller Fakültesi'ndeki öğrencilik yıllarına dair kızı Ümit Meriç tarafından nakledilen şu anekdot, tercüme tashihindeki bu titizliğe gençliğinden itibaren sahip olduğunu ortaya koyuyor: "Zaman zaman hocalarının eksiklerini yüzlerine vurmaktan da hiç çekinmez. Bir gün dersten sonra Sabri Esat Siyavuşgil kendisini çağırır ve 'Evladım, senin bu derslere ihtiyacın yok. Sen okula gelme' der." Kendisi ise hatıralarında o günlerden şöyle bahseder: "İstanbul'da çıkan ilk yazılarım (40-41-42), Tercüme Bürosu'nun kepazeliklerini teşhir eder. Ben edebiyata sürünerek girmedim, prens olarak girdim, şövalye olarak girdim. Palas Athena gibi zırhlarımla doğdum. İlk yazımla son yazım arasında büyük bir fark olacağını sanmıyorum. Ağaç dal budak salmış, büyümüş o kadar."[25]

23 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 282

24 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç. Roman ve Balzac; Şiir ve Hugo*, s.28.

25 *A.g.e.*, s.32.

Tercüme Bürosu'nun 1940'lı yıllarda başlattığı tercüme faaliyeti esnasında yayımlanan tercüme eleştirileri ile hararetli tartışmaları tetiklemiştir. Tercüme ihtirasının uyanışıyla eş zamanlı olarak tercüme tenkitçiliğinin de başladığına dikkat çeken Hilmi Ziya Ülken, bu meşgalenin ülkemizdeki gelişim seyrini özetlerken Meşrutiyet dönemi tercümeleri hakkında tenkitler yapan Selim Sabit Bey'in yanı sıra Mehmet Ali Aynî Bey, Mehmet İzzet Bey, Niyazi Berkes, Orhan Saadeddin Bey, Nurullah Ataç ve Kerim Sadi gibi isimlerin çabalarından söz eder.[26] Cemil Meriç de gençlik yıllarında peş peşe kaleme aldığı tercüme tenkitleriyle bu silsileye dahil olur. Fransızcadan yapılan yeni çevirileri incelediği yazıları *Ayın Bibliyografyası*, *Yücel*, *Tan*, *XX. Asır*, *Hisar* ve *Katkı* gibi dergilerin sayfalarında okuyucuyla buluşur.[27]

Tercüme tenkitleriyle başlayan yazı hayatı kendisinin de ifade ettiği gibi hep aynı eleştirel minvalde, Batı'dan ithal edilen ve çoğunlukla yanlış anlaşılan kavramlara ilişkin doğru bir bakış geliştirmeye çalışmakla geçmiştir. Yazılarında çeşitli tanımları peş peşe sıralayıp aynı kavrama ilişkin muhtelif bakış açılarını ortaya koyduktan sonra, aynı bir tercüme hatasını düzeltirken yaptığı gibi kusurlu tasavvurlardan kurtularak doğru tanımı sunmanın peşindedir. "İntelijansiya nedir?", "ateizm nedir?" gibi soru bildiren başlıkların altını yaygın yanlış anlaşılmaları tashih eden bilgilerden örülmüş tanım bildiren cevaplar doldurur. "Kültür" ya da "ideoloji" gibi dilimize yerleşen çeşitli ifadelerin etimolojik bakımdan ne manaya geldiklerini, "özgürlük" yahut "inkılap" şeklinde Türkçeleştirdiğimiz kavramların aslında neye delalet ettiklerini açıklamak için çaba sarf eder. Cemil Meriç'in düşünme yöntemi de aslında bir tercüme tashihine dayanır. Anlamını bilmeksizin kullanageldiğimiz kelimelerin üstüne idea'nın ışığını tutarak yüzeysel kanaatlerimizi kökünden sarsmayı hedefler. Böylece okurlarını gölgelerden aydınlığa, kanaatlerden hakikate ulaştırmayı amaçlamaktadır.

26 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2016.

27 Cemil Meriç'in tenkidini yaptığı tercümeler kronolojik olarak şu şekildedir: 1942'de Nasuhi Baydar'ın Balzac'tan yaptığı *Köy Hekimi*, Nahid Sırrı Örik'in *Vadideki Zambak*, Lutfi Ay'ın Zola'dan *Meyhane* çevirisi; 1945'de yine Lutfi Ay'ın çevirdiği Voltaire'e ait *Felsefe Sözlüğü*; 1945'de Cevdet Perin'in Balzac'tan yaptığı *César Birotteau* ve 1946'da çevirdiği *Fransız Edebiyatı Tarihi*; yine 1946'da Ali Cevdet Genceli'nin Voltaire'den *Mukadderat* ismiyle yaptığı çeviri; 1947'de Orhan Veli'nin bir antolojideki şiir tercümeleri; 1970'de bir Produhon çevirisi; 1971'de Cemal Süreya'nın Bouthoul'dan yaptığı "Şairane bir Çeviri yahut Toplumbilimin Serüvenleri"; 1974'de Vahdi Atay'ın Machiavelli'den yaptığı *Hükümdar* çevirisi ve Namık Kemal'in *Osmanlı Tarihi*'nin sadeleştirmesi.

Yöntem olarak önce üzerine konuştuğu kavramın Batı'daki tarihine ilişkin bir tanımlar yelpazesi koyar ortaya, bu sırada muhtelif çizgilerden çok sayıda Batılı entelektüelin görüşlerini iktibas eder. Yazıları baştan başa bu türden frangmantal çevirilerle doludur. Ardından da bizde bu meselenin şimdiye dek nasıl anlaşıldığını izaha girişir. Bu aslında Yirmisekiz Mehmed Çelebi'den itibaren Batı'yla ilişki kuran Türklerin yazgısı haline gelen çevrimsel bir bakıştır. Ziya Paşa'nın meşhur beytinde olduğu gibi gözler önce diyar-ı küfre bakıp büyülenir, ardından görme yetisine aniden kavuşan birisinin tepkisiyle bu kez kendi kendisine bakar, fakat hayal kırıklığına uğrar. Bir an evvel kamaşmış olan gözlerin şimdi görüp görebildiği perişan viraneler yahut bir karanlık mağaradan ibarettir.

"Avrupa idealar dünyası... Mağaramızın duvarına vuran gölgeler 'hakikat'lerimiz"[28] diyen Cemil Meriç de bu çevrimsel hareketi takiben hep saf hallerine aşinalık kazandığı Batılı kavramların bizde hakkıyla anlaşılamadığından şikayet eder. Kendi ifadesiyle "çarpık, güdük ve yerine oturmamış düşüncemizin kurşun kalemle çizilmiş bir taslağı"nı çıkararak modernleşme tecrübemizdeki düzeltilmesi, doğru istikamete sevk edilmesi gereken arızalara işaret etmek istemektedir: "Üzerinde anlaştığımız hiçbir ilke yok. Dil perişan, mefhumlar kaypak, kelimeler köksüz."[29] Tercümelerdeki başarısızlık da ona göre kendimize ve tarihimize ilişkin cehaletimizden kaynaklanmaktadır, kendi dilimizi bilmiyorken başka dilleri doğru düzgün anlamamız mümkün değildir. "Ortak bir değerler levhası"ndan mahrum oluşun diyaloğu başından imkânsız kıldığına işaret ederek bu değerler hiyerarşisinin inşası için çaba göstermeyi entelektüellerin temel vazifesi sayar. Cemil Meriç'in bu şikâyeti, Heidegger'in Platon'un mitini yorumlarken değer-merkezli düşünme biçimine dair söyledikleriyle birlikte okununca yerli yerine oturur:

> Hakikatin tasavvur doğruluğu şeklindeki tanımlanmasına uygun olarak insan, var olan her şeyi "idealar"a göre düşünür ve her realiteyi "değerler"e göre değerlendirir. Tek önemli şey, hangi idealların ve hangi değerlerin ortaya konulduğunu ve kabul edildiğini bilmek değildir; fakat genel olarak, reelin idealara göre yorumlanmasıdır; genel olarak dünyanın "değerlere" göre ölçülüp biçilmesidir.[30]

Cemil Meriç'in değerler hiyerarşisinin inşasında temel bir fonksiyon yüklediği tercüme uğraşı basit bir aktarma işlemi değil aksine bir anla-

28 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.111.

29 *A.g.e.*, s.249.

30 Martin Heidegger, "Platon'un Hakikat Doktrini", s.50.

ma, *değer*lendirme, yorumlama faaliyeti, perspektif formasyonudur. Bu süreçte kamus, bakışının doğruluğunu ölçmek, elde ettiği neticenin sağlamasını yapmak üzere mütercimin elindeki yegâne alet çantasıdır. Neredeyse beylik bir söz haline gelen "kamus namustur" ifadesi de esasında "kamus (mütercimin) namusudur" şeklinde anlaşılabilir. Hem okuma serüveninde, hem tercüme faaliyetinde, hem de tercüme tenkitlerinde Şemseddin Sami'nin *Kamus-ı Fransevî*'si Cemil Meriç'in temel başvuru kaynağı olmuştur:

> Fransızca'nın nâmahremler için tehlikeler ve karanlıklarla dolu dünyasına, ilk defa olarak, denize atlar gibi giriyordum. O karanlık dehlizde, ışığına güvendiğim tek fener Şemseddin Sami'nin Kâmus'u idi.[31]

Çevirisinde güçlük yaşadığı, Türkçede karşılığı olmayan teknik tabirleri (pitoresk terimlerini, hukuki ifadeleri veya botanik terminolojisini) açıklamak üzere tercümelerine eklediği dipnotlarda Şemseddin Sami'nin kelimeyi nasıl tanımladığına ilişkin bilgi verir, yer yer onun tanımlarına da itiraz edip eksik bıraktığı noktalara işaret eder. *Kamus-ı Fransevî* de dahil olmak üzere mevcut Fransızca-Türkçe sözlükleri yetersiz bulduğu için gençliğinde bir sözlük hazırlamaya girişmiş ancak bu projesi akim kalmıştır. Kelimelerin doğru tanımlarına ulaşmak için sözlüklere başvururken, düşüncelerin doğru tanımları için de "medeniyetlerin amel defterleri" dediği ansiklopediler başlıca referanslarıdır. Gençlik yıllarında tanıştığı Rıza Tevfik'in *Kâmus-u Felsefe*'sinin kendisinde senelerce sürecek bir merakı tutuşturduğunu ve entelektüel hayatı üzerinde etki yapan kitaplar arasında olduğunu belirtir. Pierre Larousse'un hazırladığı *Büyük Ondokuzuncu Asır Ansiklopedisi* başucu kitaplarındandır. Yine hep ciltleri arasında gezindiği, Aydınlanma projesinin ideologları Diderot ile d'Alembert'in editörlüğünde yayınlanan *Onsekizinci Asır Ansiklopedisi*'nin "hâlâ eşsiz bir öncü olmak imtiyazını kaybetmediğini" söyleyerek Avrupa'nın tarihi bakiyesini bir araya getirmeye matuf bu büyük teşebbüsü her fırsatta övgüyle anar.[32] Sözlüklerde gezinmeyi, kavramların ve olguların tarihsel hikayesini özetlemeyi bir yazım metodu olarak benimseyen ve yazdıkları argümantatif bir çizgisellikten ziyade derleyici bir çevresel seyre dayanan Cemil Meriç'in Türk modernleşmesinin ansiklopedisti olduğu kolaylıkla söylenebilir. Balzac'ın edebiyat vasıtasıyla bütün bir toplumu tasvir etme girişimine olan ilgisi de, benzer bir çabayı daha kavramsal bir formda gerçekleştiren *Ansiklopedi*'ye karşı duyduğu hayranlık da aslında aynı Platoncu isteme

31 *A.g.e.*, s.271.

32 Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s.47.

–dünyayı değerlere göre ölçüp biçerek kompakt bir temsil hâlinde elde etme istemine– bağlanır.

Anılarında Ahmet Midhat'ın 1873-1876 yılları arasında çıkardığı *Kırk Ambar* mecmuasının sayılarını "ücra bir köy kulübesinde harfleri yeni yeni sökerken" okuduğunu nakleden Cemil Meriç, bu okumaların tecessüsünü sonsuz ufuklara kanatlandırdığını söyler.[33] Bu ilk okuma tecrübesi, külliyatının yönünü tayin eden kurucu bir tesire sahiptir. Tarihten coğrafyaya, dinden felsefeye, psikolojiden pedagojiye, fizikten tıbba birçok farklı disipline dair bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış yahut farklı ilmi kaynaklardan tercüme edilmiş yazılardan oluşan bu dergi ile Ahmet Midhat Efendi, bilimsel bilgileri vülgarize ederek geniş okur kitlesine ansiklopedik malumat aktarmayı amaçlamıştır. Ahmet Midhat'ın bu pedagojik motivasyonunu devralan Cemil Meriç'i *Ansiklopedi*'ye ve onun edebi biçimi olarak gördüğü *İnsanlık Komedyası*'na götüren yolun başlangıç noktası *Kırk Ambar*'dır. Aynı ismi taşıyan kitabının girişinde kısmen özeleştirel bir tonda şöyle yazar: "Hepimiz Midhat Efendi'nin çocuklarıyız. İlmî tecessüsümüz yüz yıldır onun çizdiği sınırı aşamadı. (...) *Kırk Ambar* yazarı da 'Hace-i Evvel'in sayısız şakirtlerinden biri. Onun da tutkusu öğrenmek ve öğretmek, düşünmek ve düşündürmek." [34] Tıpkı mağara mitinin döngüsünde olduğu gibi, amaç önce özgürleşmek, sonra dönüp geride kalanları özgürleştirmektir.

Cemil Meriç Dostoyevski'nin *Suç ve Ceza*'sından, "baştan sona okuduğum, büyük bir kısmını çevirdiğim, daha doğrusu çevirdiğimi sandığım ilk yabancı kitap"[35] diye bahseder, ancak bu hacimli tercümenin akıbeti meçhuldür. Tercüme serüvenine damgasını vuran isim ise hiç şüphesiz, Dostoyevski'nin de hayranı olduğu ve *Eugénie Grandet*'sini Rusçaya tercüme ettiği Balzac'tır.[36] Tanzimat'tan itibaren el yordamıyla ilerleyen tercüme çabaları esnasında mütercimlerin hakkında son derece muğlak bir izlenime sahip oldukları Batı edebiyatının ana güzergâhını takip etmekte,

33 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.34.

34 Cemil Meriç, *Kırk Ambar: Lehçetül Hakayık,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.11.

35 Cemil Meriç, *Mağaradakiler,* s.271.

36 Cemil Meriç, Dostoyevski'nin Balzac'a olan hayranlığıyla ilgili şunları aktarır: "1838'de kardeşine yazdığı bir mektupta Dostoyevsky, Balzac'ı kâmilen okuduğunu, yarattığı karakterlerin 'üniversel bir dehanın mahsülü' olduğunu söyler. Bu sıralarda Dostoyevsky ile çok ülfet eden D.W. Grigorowitch de bu hükmü teyit ediyor: 'Balzac bizim en aziz şairimizdi. İkimiz de onu Fransa'nın en büyük muharriri olarak kabul ediyorduk'. Filhakika Dostoyevsky *Eugénie Grandet*'yi Rusçaya çevirmiştir." Honoré de Balzac, *Altın Gözlü Kız*, s.75.

popüler romancılarla halis edebiyatçıları birbirinden ayırt etmekte güçlük çektiğini gören Cemil Meriç, istikametinden son derece emin bir şekilde, roman türünün en mükemmel örneklerinin müellifi saydığı Balzac'a yönelmiştir:

> Benim neslim için Avrupa, insan zekâsının zirveye ulaştığı ülke demekti. Türk aydını Tanzimat'tan beri Batı'yı heceliyordu. Ama zirveleri tanımıyorduk. (...) Dünyanın en büyük romancısı Balzac'tı. Balzac Türkçeye kazandırılmadıkça, ülkemizde gerçek roman boy atamazdı kolay kolay. *İnsanlığın Komedyası*'ndan altı roman çevirdim...[37]

Gerek 1940'lı yıllardaki tercüme tenkitlerinde gerekse 1943 tarihli *Altın Gözlü Kız* tercümesinin başlangıcında yer alan Balzac etüdünde yalnızca sadık bir mütercim gibi değil aynı zamanda yazara yönelen bütün eleştirilere göğüs geren ateşli bir müdafi gibi konuşur. Taşradan büyükşehre gelen ve ekonomik güçlüklere karşı kalemiyle yaşama tutunan mücadeleci kimliğinden dolayı Balzac'la kendisi arasında bir kader ortaklığı kurarak ona yönelen her türlü suçlamaya sanki bizzat kendisi muhatap alınıyormuşçasına karşı çıkar. Stefan Zweig'dan ve Sainte-Beuve'e birçok ismin Balzac'a yönelik eleştirilerini "tenkit maskesine bürünen garaz" şeklinde niteleyerek onların ithamlarına karşı itirazlarda bulunur.[38] Aynı şekilde, *İnsanlık Komedyası*'ndan yapılan çevirilerdeki tercüme yanlışları konusunda da son derece hassastır, Nahid Sırrı Örik'ten Tahsin Yücel'e birçok Balzac mütercimi onun bu hassasiyetinden nasibini almıştır.

Yıllar süren tercümeler için sarf ettiği gayretlerin hak ettiği alakayı görmeyişi karşısında ise sık sık sitem eder. Büyük eserini meydana getirmek için ömrünü zor şartlar altında, soluksuz bir çalışma temposuyla geçiren, buna mukabil maddi bakımdan bir türlü gün yüzü görmeyen Balzac'ı çevirirken Cemil Meriç yazarın haletiruhiyesini de bizzat tecrübe eder:

> *Ferragus*ü okuyor musun? O sayfalar huzur içinde yazılmadı. Soğuk bir oda, hayatını kalemiyle kazanmak zorunda kalan genç bir adam... Yıllarca yaşamak ve yaşatmak için Balzac çevirdim. (...) Balzac tercümeleri, Balzac etüdleri. On altı sayfalık bir forma karşılığında yirmi beş,

37 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.40. Cemil Meriç'in Balzac'tan çevirdiği romanlardan ikisi *La Rabouilleuse* (Balıkçı Kız) ve *Langeais Düşesi* yayınevi tarafından kaybedildiği için elimize ulaşmamıştır. *La Rabouilleuse*, *İnsanlık Komedyası*'nın Taşra Hayatından Sahneler kısmına ait bir romandır. *Otuzundaki Kadın* adıyla 1945'te çevirdiği *La femme de trente ans*, Özel Hayattan Sahneler serisindedir. Tercümesi 1943'te yayınlanan *Altın Gözlü Kız*, 1945'te okuyucuyla buluşan *Ferragus* ve 1946 tarihli *Kibar Fahişelerin İhtişamı ve Sefaleti* ise Parizyen Hayattan Sahneler serisine aittir.

38 Honoré de Balzac, *Altın Gözlü Kız*, s.69.

> bazen yirmi lira. Haftada en çok bir forma çevirebilirdim, günde on-on iki saat çalıştığım çok oluyordu ve tabi etüdlere para verilmezdi. *Altın Gözlü Kız*'dan yüz lira aldım. Tercümenin başındaki etüd ikiyüzelli sayfalıktı, yetmiş beş sayfasını bastılar, onun için yaralı bir eser… Harcadığım emekleri ne okuyucu fark etti, ne münekkit.[39]

"Mütercimi en fazla inkisara uğratan romancı" dediği Balzac'ın, karakterlerinin akçeli işlerini anlattığı paragrafların kendisini çokça uğraştırdığından bahsederken "senet, sepet, tahsilat, poliçe meselelerinde tam manasıyla cahil" olduğunu, yer yer hatalara düşmüş olabileceğini söyleyerek okurdan af diler. En çok Paris'in yeraltı dünyasını anlatan *Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti* romanını tercüme ederken zorlanmıştır. Bu romanda sıklıkla kullanılan argo deyişleri Balzac'a yakıştıramaz, bunların Türkçeye aktarılamayacağını öne sürerek söz konusu ifadeleri "makaslar":

> Türk argosuyla karşılamamıza imkân olmayan bazı misalleri atlamak zorunda kalıyoruz. Bu mecburî makaslamada cehlimizin de büyük payı olduğu muhakkaktır. Şurasını kaydedelim ki romanın bu dördüncü kitabı, meraklı maceralar, alâka verici bilgilerle örülü olmakla beraber realist sanat ve edebî kıymet bakımından Balzac'tan çok Eugéne Sue'ye lâyıktır.[40]

"Eserin sadece iki bölümünde" fahişelerden söz edildiğini, bu kısımlarda ise fuhuştan ziyade aşkın mevzubahis olduğunu, dolayısıyla bunun eserin muhtevasını yansıtan bir başlık olmadığını gerekçe göstererek kitabın adında yer alan *courtisane* ifadesini kaldırmış, onun yerine romanı daha iyi temsil ettiğini düşündüğü ana karakterin adını ekleyerek *İhtişam ve Sefalet / Vautrin* şeklinde değiştirmeyi uygun görmüştür.[41] Balzac'ın romanına seçtiği başlık üzerinde tasarrufta bulunma hakkını bir mütercim olarak kendisinde bulması veya argo ifadeleri çevirmemeyi tercih etmesi, doğrudan doğruya benimsediği platonik tercüme anlayışıyla ilgilidir. Reel metnin muhayyilesindeki Balzac idesiyle örtüşmediği hallerde metni makaslamaktan imtina etmemiştir. Cemil Meriç tercümelerinin serencamını titizlikle aktaran belgesel çalışmasında Dücane Cündioğlu adlı araştırmacı, bu tavrın kitabı yayınlayan Ötüken Neşriyatın muhafazakâr okurunu tedirgin etmemeye yönelik olduğunu ileri sürüyor. Fakat metnin iç tutarlılığına dayandırdığı çeşitli gerekçelerle söz konusu müdahalelerin

39 *A.g.e.*, s.265.

40 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç. Roman ve Balzac; Şiir ve Hugo*, s.161.

41 *A.g.e.*, s.171.

meşruiyetini savunan Cemil Meriç'in bu tasarruflarının ardında, orijinal metni tahrif etmek pahasına ideal olanı muhafaza etmeye yönelik ahlaki bir kaygının bulunduğunu söylemek mümkündür.

Balzac'ın bilhassa karakter yaratmadaki becerisine hayranlık duymuştur. Farklı romanlarda yeniden ortaya çıkan çok sayıda karakterden oluşan *İnsanlık Komedyası*'nı "dehanın, tabiata rakip bir veludiyetle ebediyete armağan ettiği bir mikrokosmos" şeklinde tarif eder: "Her sahifede beşerî mudhikeyi kavrarsınız... Bu öyle bir peyzajdır ki hangi cihetten bakılırsa bakılsın aynı bütünlükle görülebilir."[42] Balzac'ın karakterleri gerçek hayattaki insanların aksine olumlu ya da olumsuz bazı kişisel özellikleri abartılmış, keskinleştirilmiş kimselerdir. Cemil Meriç bunu bir "teksif yöntemi" olarak tanımlar.[43] Gilles Deleuze, Henry James'in romanlarından söz ederken roman kahramanları ve kavramlar arasındaki sınırın muğlaklığına işaret eder ve her kavramın aslında bir personaj özelliği taşıdığını, her personajın da aynı zamanda kavramsal bir keskinliğe sahip olduğunu belirtir.[44] Deleuze'ün bu yaklaşımına yaslanarak, 19.yüzyıl Paris dekoruna yerleştirilmiş kesif karakterleriyle *İnsanlık Komedyası*'nın bir tür idealar dünyası biçiminde tasarlanmış olduğunu söyleyebiliriz. Balzac etüdünde Cemil Meriç bunu şöyle ifade edecektir:

> Her düşünen burada; Luxembourg'da, bir sırada otururken, tıp hakkında bir münakaşa dinlersiniz. Kaldırımdan geçerken, bir jeoloji âlimi size son keşiflerini anlatır. Bir salonda, iki saat zarfında bütün beşeri bilgilerin resm-i geçit yaptığını görürsünüz. "Her sahanın mütehassısı buradadır; her dinin havarisine bu diyarda rastlarsınız." Fikrin ve gönlün bu müteamadi meddücezirleri, bu mukavemet edilemez derece hummalı hayat karşısında yorulmamak mümkün mü? Fakat Paris öyle bir ummandır ki yorulan boğulur, öyle bir asittir ki, zayıflar kemirilir, kuvvetliler sertleşir, billûrlaşır. Hugo: "Büyük çamlar, fırtınalı diyarlarda yetişir" diyor. *İnsanlığın Komedyası*'ndaki kahramanlar gibi, Balzac'ı da Paris yarattı.[45]

Her yıl yeniden "tavaf ettiğini" söylediği Balzac romanları, Cemil Meriç için Paris'i olanca teferruatıyla tasvir eden paha biçilmez hazinelerdir. Çok yönlü ve kompleks bir miras olarak gördüğü ve bu şekliyle anadiline aktarmaya çalıştığı Batı düşüncesine olan alakasına koşut biçimde, farklı sosyal kesimlerden, mesleklerden, mizaçlardan tiplerin sahne aldığı deva-

42 Honoré de Balzac, *Altın Gözlü Kız*, s.67.

43 *A.g.e.*, s.35.

44 Gilles Deleuze, *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980, s.355-356.

45 Honoré de Balzac, *Altın Gözlü Kız*, s.50.

sa bir tiyatroya benzeyen *İnsanlık Komedyası*'nı Türkçeye çevirerek yerli okura hem romanın türünün en ideal biçimini sunmak hem de ona tarihsel ve sosyolojik yorum kabiliyetini geliştirecek ufuklar açmak niyetindedir. Kendimizi tanımanın, ancak tarihimizi ve toplumumuzu tanımakla mümkün olabileceğini her fırsatta dile getirir. Bunu yapabilmek için de evvela tarihi ve toplumu analitik bir perspektifle kavramayı mümkün kılacak sosyal bilimler teçhizatını edinmek gerektiğini söyler. Batı'da sosyolojiden evvel bu görevi romanların gördüğünü hatırlatan ve edebiyatın sosyolojik imkânlarına farklı vesilelerle dikkat çeken Cemil Meriç için Balzac'ın eserinin sosyal işlevi, estetik işlevinden önce gelir. Balzac, romanlarında Fransız toplumunu çok katmanlı ve rengarenk bir manzara halinde resmetmiş, farklı sosyal habitusların ayrışma biçimlerini ve temas pratiklerini hikâyeleştirmiştir. *Altın Gözlü Kız* tercümesi için kaleme aldığı sunuşta, bu hususun altını çizerek söz konusu eserin mütercim tarafından tesadüfen seçilmediğini, bu hacim bakımından ufak fakat muhteva bakımından zengin kitapta Balzac'ın Paris'in otopsisini yaptığını ve şehri muhtelif sosyal sınıflarıyla tasvir ettiğini belirterek bu esere edebiyatçılardan önce sosyalist teorisyenlerin ilgi duyduğunu hatırlatır. Buna delil olarak ise Friedrich Engels'in Balzac'ın eserlerinden edindiği tarihi ve ekonomik malumatın, yaşadığı devrin bütün profesyonel tarihçilerinin, iktisatçılarının, istatistikçilerinin kitaplarından toplayabildiği bilgileri katbekat aştığına ilişkin ifadelerini gösterir. Bu romanları tercüme etmeye kendisini sevk edenin romanın kurgusunu teşkil eden aşk hikayesi değil, romancının şehre ve topluma ilişkin keskin dikkati, tüm mahalli renkleriyle resmettiği şehir manzaraları ve okura sunduğu görsel ziyafet olduğunun altını çizer.[46]

> Kitap bir limandı benim için. Kitaplarda yaşadım ve kitaptaki insanları sokaktakilerden daha çok sevdim. Kitap benim has bahçemdi. Hayat yolculuğumun sınır taşları kitaplardı. Ayrı bir dil konuşuyordum çağdaşlarımla. Gurbetteydim. Benim vatanım Don Kişot'un İspanya'sıydı. Emma Bovary'nin yaşadığı şehir. Sonra Balzac çıktı karşıma. Balzac'ta bütün bir asrı yaşadım. Zaman zaman Vautrin oldum, zaman zaman Rastingac oldum. 4000 kahramanda 4000 kere yaşamak.[47]

46 Fakat bütün bu bilinçli yönelimine ve ileri düzeydeki Fransızca bilgisine rağmen kimi zaman gafil avlanmıştır. Mesela *Altın Gözlü Kız*'ı, Balzac'ın çağdaşlarından erkek müstearlı kadın romancı George Sand ile aktris Marie Dorval arasındaki lezbiyen ilişkiyi anlattığını fark etmeksizin çevirdiğini aradan yıllar geçtikten sonra jurnallerinde itiraf edecektir. Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.349.

47 *A.g.e.*, s.54.

Bu satırlardan da anlaşılacağı üzere Cemil Meriç, bir okur patolojisi olan bovarizmden muzdariptir. Gerçek dünyayı romanesk bir biçimde algılamakta, romanları ise gerçekliğin temsili ya da tasviri olarak değil, dünyanın ideal biçimi gibi görmektedir. Kelimelerin hem rüyası hem hakikati olduğunu, dünyayı okuduğu kitaplardan seyrettiğini farklı vesilelerle dile getirmiştir. John Ruskin'in *Susam ve Zambaklar* adlı eserini Fransızcaya tercüme eden Marcel Proust, bu kitap için kaleme aldığı önsözde dış dünyanın o anki tesirlerinin okur için okuma eyleminin kendisine nazaran daha hatırlanmaya değer olduğunu yazar. Bu önsözü konu alan yazısında Proust'un yaklaşımına itiraz eden Cemil Meriç ise reel olanın tabiat değil, aksine kitaplarda görülen rüya olduğunu söyler. "İster güneş ışıldasın gök kubbede, ister duvarda bir petrol lambası yansın" bunun okuru etkilemeyeceğini ileri sürer, ona göre asıl ışık kaynağı kitaplardır, dış dünyanın illüzyonları hakiki ışığa gözlerini alıştırmış iyi bir okurun nazarı dikkatini celbedemez.[48] Bu görüşüyle sanatın hayatı değil hayatın sanatı taklit ettiğini savunan Oscar Wilde'a yaklaşır. Mütercimi ise asli kaynağa yönelerek onu kendi dilinde yeniden kuran bir sanatçı olarak yüceltir. Gérard de Nerval'i ölümsüzleştirenin kendi şiirlerinden çok yaptığı *Faust* tercümesi olduğunu, Edgar Allan Poe'nun dünyada şöhret kazanmasına Baudelaire'in mahir tercümelerinin imkân sağladığını hatırlatır.[49] Mütercimi, kendisini efendisinin yerine koyan bir uşağa benzeten Voltaire'e ise şöyle itiraz eder:

> Yanlış. Üstat mütercimle tercümanı karıştırıyor. Mütercim, mutlak'ı arayan bir çılgın, 'felsefe taşı'nı bulmaya çalışan bir simyagerdir, bir Sisifos'tur belki, bir haber taşıyıcısı değildir. (...) Tercüme bir fetihtir, yalnız dili değil, düşünce ve hassasiyetin girift dünyasını da zenginleştiren bir fetih.[50]

Tercüman ile mütercim arasındaki ayrıma vurgu yaparak, enformasyonu bir dilden diğerine alelade biçimde nakleden tercümanın aksine mütercimi mutlak olanı aramaya, ideali temellük etmeye yazgılı mitik bir varoluş mertebesine terfi ettirir. Jurnallerinde ise görme yetisini kaybedişine istinaden kendisini "gökten ateşi çaldığı için tanrıların gazabına uğrayan bir fikir maceracısı" olarak tarif eder. Düşüncenin mutlak biçimine Fransızca sayesinde erişmeye çalışmış, bu dilin kendisine açtığı tecrübe dünyasının zeminindeki şehrin manzarasını ise ancak kurmaca şekliyle tanıyabilmiş-

48 *A.g.e.*, s.113.

49 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.330.

50 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.120.

tir. Rahatsızlığı sebebiyle tedavi için geldiği Paris'te birkaç ay ikamet etmesine karşın şehri gözleriyle görmeye muvaffak olamayan Cemil Meriç, yaşadığı büyük hayal kırıklığını dile getirirken Platon'un hakikat öğretisinin temelini oluşturan *görünen* (visible) dünya ve *bilinen* (intelligible) dünya ayrımına atıfla Doğu'yu irrasyonelin mekânı olarak gören oryantal fantesizmin aksine kendi nostaljik bakışının rasyonel bir temele dayandığını iddia eder:

> Paris benim de rüyalarımın da şehri. Ben de yıllarca orada yaşadım. Marius'la Rastingac'la, Julien Sorel'le… Paris'in büyüsü nereden geliyor?.. Evvela sevdiklerimin çoğu orada yaşamış. Ve yaşıyor. Kulaklarımızda dost isimlerin musikisi: Chenier, Diderot, Comte… Bu Flaubert'in, Lamartine'in veya Loti'nin Doğu hayranlığından farklı. Onlar 'müphem'liğin nostaljisi içinde ben 'bilinen'in. Belki bu bir kopuş, yahut belki de parçanın bütüne hasreti. Londra, New York veya Moskova… Bütün uzak beldeler gurbet benim için. Yalnız Paris vatan, kafamın vatanı.

Okudukları sayesinde dört bir yanını keşfettiğini, sokaklarını adım adım arşınladığını söylediği "ışıklar şehri"ne ne denli idealize edici bir nazarla baktığını itiraf ettiği aşağıdaki satırlar ise tercümelerinin platonik karakterine ilişkin şimdiye kadar söylediklerimizi doğrular niteliktedir:

> Eflatun'un idealar dünyasına inanasım geliyor. Ben o dünyadan geliyorum. O dünya Paris. Paris benim doğduğum diyar. Doğduğum ve büyüdüğüm. Orası milyonlarca Parisliden çok benim. Ama yalnız ben gidemiyorum oraya. *Altın Gözlü Kız*'da Henri de Marsay'in gözlerini bağlarlar, araba birtakım yollardan geçer, nihayet gözleri geri çözülür. Paris'te hep o ümit içinde yaşadım, gözlerimi örten bağ çözülecek ve ben…[51]

Görünenden (gölge) ziyade bilinene (idea) hasret duyduğunu söyleyen Cemil Meriç için Paris kitaplarda mutlak haliyle gezilip keşfedilebilecek ideal şehirdir. Gençliğinden itibaren kendisini büyüleyen, Balzac sayesinde bulvarlarını ve meydanlarını ezbere bildiği, geometrik düzenine aşina olduğu, fakat gözleriyle görmeye imkân bulamadığı bu şehre duyduğu nostalji onda bir fikrisabit halini almış gibidir. Sınır aşımı, bazen sınır ihlalidir dil öğrenmek. Cemil Meriç dil sınırını başarıyla aşmış fakat talihi fiziki sınırları aşmasına imkân vermemiştir. Öğrendiği dilin dünyasında fiilen bulunmamış olan Cemil Meriç, hayat ve kitaplar arasında, gündelik hayatın dili olan Türkçe ile kitapların dili olan Fransızca arasında bir tür

51 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.105.

linguistik arafta kalakalmıştır. Tercüme uğraşı bu iki dünyanın birbiriyle temas kurmasına imkan sağladığı için, Cemil Meriç açısından zihinsel denge unsuru olarak hayati bir işlev görmüştür.*

* Cemil Meriç'in Fransızcayla olan ilişkisinin ve tercüme çalışmalarının kronolojik özeti şu şekildedir: 1923'de üçüncü sınıftan itibaren Fransızca dersleri almaya başlar. Bu da 10 yaşlarına tekabül etmektedir. Reyhanlı Rüştiyesi'ndeki Fransız muallimlerden Monsieur Nicolas ilk Fransızca hocasıdır. Henüz 11 yaşındayken Xavier de Montépin'in popüler romanlarından birkaçını okuyacak düzeye ulaşır ve Alexandre Dumas'yı keşfeder. 1928'de "certificat d'études primaires" ile ilkokulu bitirir. 1928'de Antakya Sultanisi'nde Fransızca eğitimine devam eder. Burada sırasıyla Antoine Efendi, Mösyö Moity ve Pierre Bazantay'ın Fransızca derslerini izler. 1936'da İstanbul'a gelir, burada lise son sınıfı okuduğu Pertevniyal Lisesi'nde Fransızca öğretmeni Nurullah Ataç'tır. Bu sırada geçimini sağlayabilmek için Gaston Jéze'den bir maliye kitabını ve Stalin'in *Teori ve Pratik* kitabını çevirir. Fakat tercümelerinin karşılığı olan parayı alamaz ve İstanbul'da yaşadığı geçim zorluğu sebebiyle 1937'de döndüğü İskenderun'daki Tercüme Bürosu'nda reis muavini olarak göreve başlar. Beş altı ay boyunca Türkçe basını Fransızcaya çeviren bir ekiple çalışır. 1940'da tekrar İstanbul'a dönerek Yabancı Diller Okulu'na burslu olarak girer. İki yıl Türkiye'de okuduktan sonra iki yıllığına Fransa'ya staja gönderilecektir. Fakat İkinci Dünya Savaşı nedeniyle Avrupa stajı iptal olur. Mecburi hizmet gereği 1942'de Elazığ Lisesi'nde Fransızca öğretmenliğine başlar. Aynı yıl Alman şair Heinrich Heine'in "Silezyalı Dokumacılar" adlı şiirini Fransızcadan Türkçeye aktarır. 1943'te Balzac'ın *Altın Gözlü Kız*, 1945'te *Otuzundaki Kadın ve Onüçlerin Romanı*, 1946'da ise *Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti* adlı eserlerini tercüme eder. 1946 senesinin Nisan ayında sembolist şair Émile Verhaeren'in "Emek", Ağustos'ta ise Victor Hugo'nun "Asırların Efsanesi/Bu Kitap Şu Rüyadan Doğdu" şiirlerini Türkçeye aktarır. Aynı yıl hocası Sabri Esat Siyavuşgil'in davetiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Fransızca okutmanı olur. 1948'de Victor Hugo'nun *Hernani* piyesinin tercümesi MEB tarafından kendisine verilir. 1952-53 yıllarında Işık Lisesi'nde Fransızca öğretmenliği yapar. 1955'te tedavi amacıyla Paris'e gelerek Quinze-Vingt Hastanesi'nde birkaç aylık bir muayeneden geçer. 1956'da önce Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı eserini, sonra da Hippolyte Taine'in Servet-i Fünun kuşağı üzerinde ciddi bir tesiri olan *Philosophie de l'Art* adlı kitabını Türkçeye çevirme talebi Maarif Vekaleti'nce geri çevrilir. Üç ay kadar sonra vekaletten gelen bir yazıyla Rousseau'nun *Emile* adlı eserini çevrilmesi uygun görülür, çeviriye başlar. Fakat yarım kalır. Aynı yıl *Hernani* tercümesi Klasikler Serisi içinde yayınlanır. 1959'da Fransızca öğrenecekler için 100 sayfalık bir gramer hazırlar. 1966'da Hugo'dan *Marion de Lorme*'u Mahmut Sait Kılıççı ile birlikte manzum olarak çevirir. 1967'de Antoine Meillet ve Michel Lejeune'ün *Dictionnaire Française*'de bulunan bir metnini Berke Vardar ile birlikte *Dillerin Yapısı ve Gelişmesi* adıyla terüme eder. Lamia Çataloğlu ile birlikte 1980'de Uriel Heyd'ın *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*'ni, 1981'de ise Thornton Wilder'in *Köprüden Düşenler*'ini çevirir. Son tercümesi ise 1983'de Fransız oryantalist Maxime Rodinson'dan yaptığı *Batı'yı Büyüleyen İslâm*'dır.

Arafın Estetiği ve Metafiziği
Cemil Meriç'in Hikâyesinde Dünya Edebiyatı

SELMAN BAYER

Dünya Edebiyatına Giriş

Dünya Edebiyatı için en genel anlamıyla insanoğlunun nesilden nesile anlatılan hikâyelerinin bütünüdür denilebilir. Özelde ise bu hikâyelerin kaydedilmeye başlanmasından bugüne devam eden şifahi ya da yazılı kültür hayatımızı içeren bir kavram olarak telakki edilebilir. Hususi olarak modern literatüre girmesi ise Alman Edebiyatının en önemli isimlerinden Johann Wolfgang Goethe ile mümkün olacaktır. Goethe öğrencisi Eckermann'la konuşurken Dünya Edebiyatı diye bir kavramdan söz eder. Goethe'ye göre, farklı kültürler arasındaki alışverişin mümkün olduğu ve ulusların entelektüel hazinelerinin mübadelesi için bir edebi alandır Dünya Edebiyatı. Kısaca farklı milletlerin edebiyatlarını içeren bir bütündür.[1] Çin, Yunan, Fransız, Sırp ve Fars edebiyatlarını inceleyen[2] Goethe'nin hedeflediği amaç ise farklı milletler, farklı medeniyetler arasındaki kültürel, entelektüel paylaşım ve insanlığın entelektüel zenginliklerinin müşterek bir zeminde dünyanın ve insanlığın hizmetine sunulması düşüncesidir.

1 Eckermann, John Peter, *Yaşamının Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar,* İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2007.

2 Damrosch, David, *World Literature Theory*, 2014, WILEY Blackwell Pub., West Sussex, UK.s.16.

Elbette, Goethe özelinde düşünürsek, kavramı tam olarak idrak edebilmek için Alman romantizminin hakkını teslim etmek gerekir. Almanya'nın yaşadığı siyasi ve kültürel süreçler neticesinde bütün Avrupa'yı kuşatan politik romantizm ve bunun en merkezinde bulunan Alman romantizminin[3] etkisi yadsınamaz.[4] Örneğin Alexander Beecroft kavramın romantizmle birlikte ulus devlet kavramıyla paralel olarak geliştiğini iddia eder.[5] Goethe'nin mezkûr kavramı bu süreç neticesinde inşa ettiği düşünülebilir. Kuşatıcı bir romantizm çerçevesinde tezahür eden Almanlığın merkezinde yer alacağı insancıl bir dünya tasavvurunu da içeren bir kavramsallaştırmaya başvurmuştur denilebilir. Hatta Almanya'nın dünyada ulaşabileceği seviyeye dair ima ve iddiaları da içeren kehanetle donanmış bir üslupla dile getirmektedir.

Goethe'nin Hafız'a hayranlığı bilinmektedir. Doğu'ya övgüyü içeren meşhur bir divanı vardır. Farklı dinlere, uzak kültürlere ve mite olan ilginin canlandığı romantizmin etkisiyle böylesi bir temayül söz konusudur. Diğer yandan, bütün bu temayüle rağmen hem Goethe'nin hem de çağdaşlarının dünya edebiyatı denildiğinde bugünkü kadar geniş bir çerçeveyi kastetmediği ya da anlamadığı aşikârdır.

Goethe'den sonra da mezkûr kavram tartışılmaya devam edilmiştir. Örneğin Puchner'e göre Hegel kavramın bütün cihetlerini belirleyen isim olarak temayüz etmektedir. "Hegel'in dev boyutlu projesinde dünya tarihi ile dünya edebiyatı bir tür tuhaf bir karşılıklı bağımlılık içinde karşımıza çıkarlar. Hegel'in asıl odak noktası edebiyat değil tarih olmasına karşın, yararlandığı başlıca kaynaklar, bugün 'Dünya Edebiyatı' adını verdiğimiz yapıtlardan oluşur. Her durumda, Hegel'de Dünya Edebiyatı sorununun temelini bütünselliğin oluşturduğunu söyleyebiliriz."[6]

Hegel'den sonra başka bir önemli isim olarak Dünya Edebiyatı kavramına Karl Marx'da da tesadüf edilmektedir. Marx, her ne kadar yönelimleri farklı da olsa, Goethe ile aynı iklimin çocuğudur. Onun romantizmi Goethe'de henüz belirginleşmeyen bir tehdidin fazlasıyla hissedildiği tersine

3 Konuya dair derli toplu bir özet için bkz. Safranski, Rüdiger, *Romantik Bir Alman Sorunsalı*, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.

4 Aksakal, Hasan, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri,* Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2015.

5 Beecroft, Alexander, "Greek, Latin, and the Origins of 'World Literature'", *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, Volume 15 Issue 5 (December 2013) Article 2, <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol15/iss5/2>

6 Puchner, Martin, "Dünyasal Edebiyat", *Dünya Edebiyatı Deyince... Aralıkta Edebiyat Sempozyumu Bildirileri,* çev. Sıla Okur, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009.

bir romantizmdir. Marx *Komünist Parti Manifestosu*'nda burjuva eleştirisi yaparken burjuvazinin dünya pazarını sömürdüğünü söyler. Bunu da yalnızca maddi anlamda değil, kültürel anlamda da yaptığına işaret etmek için Dünya Edebiyatı kavramını kullanmaktadır.[7] Aslında manifestonun başka hiçbir yerinde bu kavram geçmemektedir. Lakin maksadı anlaşılır: Dünya Edebiyatı burjuva tarafından sömürülmeye bırakılmayacak kadar önemli bir değeri ifade etmektedir.

Marx'ın endişelerini haklı çıkması için pek beklemeyiz. Kavramı muhalif bir ruh haliyle önemli bir direniş unsuru olarak kullanan Rabindranath Tagore Hint'te sahneye çıkar. Tagore, İngiliz sömürge anlayışına karşı Dünya Edebiyatının kuşatıcı genişliğini vurgular ve bunun sonucunda da Nobel Ödülü alır. Yine hemen hemen aynı dönemde Çin düşüncesinde Yeni Kültür Hareketi kapsamında ciddi bir yönelim olmuş ve kavram burada da Marx'tan tercüme edildiği şekliyle kullanılmıştır.[8]

Günümüze gelindiğinde kavrama dair tartışmaların çok daha geniş bir platformda yürütüldüğünü görebilmekteyiz. Yeri gelmişken hatırlatmak icap eder ki ülkemizde de bu hususta bir takım programlar gerçekleştirilmiştir.[9] Bu kavramın daha çok çağımızdaki tartışmalar ekseninde ve Nobel Edebiyat ödülü ile mukayese ederek incelenmesini içeren bir yüksek lisans tezi de hazırlanmıştır.[10]

Son yıllarda David Damrosch'un *World Literature Theory* isimli kitabı bu hikâyeyi ele alan müstakil bir kitap olarak göze çarpmaktadır. Damrosch'la birlikte bu konu üzerinde Pascale Casanova, Gisele Sapiro, Alexandre Beecroft, Franco Moretti gibi isimler dikkat çekmektedir. Bu isimlerce tartışılan kavram artık bugün daha çok teorik ve siyasi bir düzlemde değerlendirilmektedir.[11]

Elbette dünya edebiyatı denildiğinde bugün dahi rahatlıkla söylenebilecek bir husus kavramın tarihinde Avrupa-merkezli bir edebiyatın ayrıcalıklı bir yerinin olduğu gerçeğidir.[12] Avrupa derken de daha çok İngiliz, Fransız, Alman ve Rus edebiyatları kastedilmektedir. Lakin romantizmin de

7 Damrosch, David, *a.g.e.*,s.5.

8 *A.g.e.*, s.6.

9 Bu konudaki tartışmalara dair geniş malumat için bkz. *Dünya Edebiyatı Deyince Aralıkta Edebiyat Sempozyumu Bildirileri*, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009.

10 Küçükislamoğlu, Ümran, *Nobel Edebiyat Ödülünün Yapısı ve Dünya Edebiyatındaki İşlevi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014.

11 Damrosch, *a.g.e.*, s.7.

12 Küçükislamoğlu, *a.g.e.*, s.51.

etkisiyle Avrupa merkezli bu edebiyat açılımının, bütün siyasi ve kültürel handikaplarını bir kenara not ederek söylersek uzak ve farklı kültürlere de ulaşmak için çaba gösterdiği kabul edilmelidir.

Bugünün küreselleşme iddiaları arasında dolaşım anlamında fazlasıyla etkin bir çeviri faaliyeti ile ciddi bir sektöre dönüşmüştür. Her ne kadar sektörel bir büyüme arz etse de kültürlerarasılık, hoşgörü, empati, küreselleşme, ulus ötesi bilinçlenme, hümanizm gibi değerler ve kavramları içeriyor olması da not edilmelidir.

Hülasa edersek Goethe'nin hayali ne ölçüde sağlıklı bir şekilde hayata geçirilmiş, nasıl bir süreç takip edilmiş bunlar ayrıca çalışılmalıdır ve çalışılıyor da. Lakin yazımızın konusu ve sınırları dolayısıyla bu tartışmalara girmeyeceğiz.

Cemil Meriç ve Dünya Edebiyatı

Rönesans, Reform, Aydınlanma ve Fransız İhtilali gibi birbirini takip eden hadiseler neticesinde farklı bir yörüngeye girerek Avrupa merkezli bir hayata yönelmesinden beri dünyadaki tüm hadiseler neredeyse aynı ölçeğe vurularak anlaşılmaya çalışılmaktadır: Batı düşüncesi. Siyasi, kültürel, ekonomik hangi mesele olursa olsun kaçınılmaz olarak Batı düşüncesinin rengini verdiği, ruhunu üflediği bir zeitgeist'ın gölgesi altında varlık ve değer kazanmaktadır. Özellikle Batı dışı ülkelerin Batı ile mukayeseye ister istemez zorlandığı bu dönemde kültürel anlamda da tüm yüzler ve sorular Batı'ya yönelmiştir.

Cemil Meriç'in tarihsel olarak ait olduğu Osmanlı-Türk düşüncesinin ya da Osmanlı-Türk milletinin bu mukayesenin kaçınılmaz olarak büyük değişimlere ve trajedilere şahit olan muhataplarından biridir. Öncesinde dünyanın tek hâkim gücü olarak yüzyıllarca dünyanın yalnızca siyasi değil, kültürel hayatını da etki altına alan bir milletin uzun ve sancılı süren çözülüşündeki trajedinin mahiyetini burada tartışmayacağız elbette. Lakin bu trajedinin mikro ölçekte bir insan hayatında nasıl tezahür ettiğini göstermek açısından Cemil Meriç'in hayatına kısaca değineceğiz.

Farklı bir açıdan da olsa aynı hususiyeti Murat Beyazyüz de vurgulamaktadır. Beyazyüz'ün şehadetiyle ailesinin Hocazadeler namıyla anıldığını, babasının da bir Osmanlı hâkimi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Meriç'in entelektüel açıdan oldukça donanımlı bir aileden geldiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan baktığımızda Cemil Meriç Osmanlı devlet

geleneğinin mirasını minyatür olarak barındıran bir ruh olarak da görebiliriz.[13]

Coğrafi olarak Dimetoka'dan, İstanbul'a, oradan da Hatay'a; tarihsel olarak da Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine göç etmek zorunda kalan bir ailenin ferdi olarak ailenin yaşadığı bütün endişeler, hayal kırıklıkları ve trajedinin kendisinde mündemiç olduğu bir çocuk olarak dünyaya gelen Cemil Meriç, hayatı boyunca bu yorgun mirası varlığında taşıyacaktır. Böylesi bir tarihin ve mirasın refakatinde kendi hikâyesini yazan ve yaşayan bir kahraman olarak Meriç'in düşünsel anlamda takip ettiği seyrin bir düşünceden ziyade hikâyeye yakın olduğunu en baştan söylemek icap eder.

Kendi kişisel okumalarımızın neticesinde bir iddia olarak söyleyebiliriz ki derli, toplu, devamlılığı ve aidiyeti olan bir Cemil Meriç düşüncesinden söz edemeyiz. Elbette ki hayatında ya da metinlerinde izaha muhtaç birçok fikir ya da rüşeym fikirler mevcuttur, bu inkâr edilemez. Lakin Meriç tercih ettiği Araf'ın üzerindeki etkisiyle her alanda Araf'ın içerisinde kalmaya zorlanmış ya da bunu gönüllü olarak tercih etmiş biri olarak yazınsal hayatında da böyledir.

Şair, filozof, romancı, eleştirmen, mütercim, mütefekkir ya da sanatçı değildir; o yalnızca Cemil Meriç'tir; birçok farklı alanda kitabı olan, yazar, Cemil Meriç. Tam da bu yüzden makalemizin başlığında bilinçli olarak Cemil Meriç'in Hikâyesi demeyi tercih ediyoruz.

Peki, bir kültürel agorada Cemil Meriç'in yeri neresidir? Sanatçı mıdır, mütefekkir mi, şair midir, mütercim mi? Hem hiçbirisi hem de hepsi denilebilir elbette. Lakin cevap ne olursa olsun müthiş bir tutku, cezbeden bir entelektüellik ve büyüleyici üslubuyla her daim kafa karıştırıcı bir figürdür. Cemil Meriç bir şair değildir. Belki bu yüzden Hölderlin ya da Goethe olamamıştır. Ciddi bir ilahiyat ya da metafizik formasyonu yoktur. Belki bu yüzden bir Nietzsche hatta Cioran olamamıştır. Onun dindarlığı da ateistliği de hep artistiktir, Kantçı ifade ile söylersek kendinde bir şey değildir, bu yüzden herhangi bir teolojik ya da metafizik tartışma geleneğinde kendisine tesadüf edemeyiz. Cemil Meriç ciddi bir formasyona da sahip değildir, bu anlamda alaylı bile sayılabilir. Bir yurt müdürü ya da kütüphane müdürü de olamamıştır. Bilgiye olan açlığı, tez canlılığı ya da muteriz ruhu onun derinleşmeye müsait bir zeminde sabitkadem olma-

13 Beyazyüz, Murat, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016, s.109.

sına müsaade etmediği için Hegel ya da Leibniz de olamamıştır. Dahası otantik kabul edilmez. Tepkisel ve muterizdir. Tabiri caizse okuryazarlığın kör noktasında kalmakla lanetlenmiş ebedi bir okurdur.

Lakin yukarıdaki kısa izahatın ışığında tüm veçheleriyle incelenecek olursa reddedilemez bir Cemil Meriç gerçeği ortada durmaktadır. O yalnızca entelektüel tarihimizin çarpıcı bir figürü olarak değil, düşünce hikâyemizin mahiyetine, tabiatına ve hatta hali pürmelaline dair ciddi bir numune olarak da ciddiyetle üzerine eğilinmesi gereken bir isimdir. Elbette böylesi bir entelektüel figür olarak Cemil Meriç'in metinlerine yönelirken bütün bu hususiyetlerin göz ardı edilmemesi şartıyla.

Bu minvalde Cemil Meriç'de Dünya Edebiyatının izini sürmek için uygun zeminin temin edildiğini düşünerek metinlerine yoğunlaşabiliriz kanaatindeyiz.

Meriç'te Dünya Edebiyatı kavramı derli toplu bir şekilde *Kırk Ambar* kitabında karşımıza çıkmaktadır. Bir edebiyat tarihi olarak okuyabileceğimiz *Kırk Ambar*'da Meriç'in mezkûr kavrama yönelik söylediklerinin neredeyse tamamı *Fransız Ansiklopedisi*'nde Christian Sénéchal'in yazdığı makalelerden müteşekkildir. Fakat Meriç'in tercümedeki ustalığı ya da genelde okuduğu metinlerden alınan notlarla ilerleyen yazım süreci sebebiyle okur büyük bir belirsizlik karşılamaktadır. Nerede mütercimin, nerede çevirdiği müellifin konuştuğu belli olmayan müşterek metinlerdir. Haliyle dikkatli bir okuma süreci elzemdir. *Kırk Ambar*'da da aynı handikap söz konusudur elbette.

Kırk Ambar'ın ilk maddesi Dünya Edebiyatıdır. Meriç bu bölüme aslında kendi durumuna dair ciddi ipuçları barındıran bir epigrafla başlar. Richard Dehmel'in "Geniş bir vatanım var. Kafamdaki bir parça beyin on ülkeden geliyor. En has değerim hangi ülkeden.. bilemem ki"[14] ifadesi daha henüz girişte okuru yazara karşı uyarıyor gibidir. Cemil Meriç'in ulusal sınırları aşan merakı ve muhayyilesinin veciz bir ifadesi olarak kabul edilecek bu cümle aynı zamanda onun Dünya Edebiyatına yönelişinin ardındaki temel değerleri de gösterir mahiyettedir.

Türk entelektüelinin İhsan Fazlıoğlu'nun kavramsallaştırmasıyla söylersek teo-ontolojik paradigma eksikliğinden dolayı yaşadığı entelektüel savrulmanın bir örneği de Meriç'te görülmektedir. Onun Araf'taki haline bir işaret olarak da değerlendirilebilir bu epigraf. O bu zemini kaybeden her entelektüel gibi Batıyla karşılaşmasında hayranlığa benzer bir şaşkınlık

14 Meriç, Cemil, *Kırk Ambar Rümuz-ül Edeb*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998. s.17.

yaşamıştır. Dolayısıyla pergelin sabit ayağını nereye koyacağını bilememiş gibidir.

Meriç Dünya Edebiyatı kavramının tarifini yapmadan evvel edebiyatın Doğu'da ve Batı'daki tariflerine yoğunlaşmaktadır. Sonrasında da Rekin Ertem'in *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'ne dayanarak kavramı mevzubahis eder. Homeros, Vergilius, La Fontaine, Cervantes, Swift, Dante, Goethe, Dostoyevski, İbsen, Anderson gibi isimlere bakılarak Dünya Edebiyatının yalnız Batı edebiyatından müteşekkil olduğunu ifade etmektedir.[15] Meriç'in Rekin Ertem'e ait olduğunu düşündüğümüz bu fikre mutabık olduğu düşüncesi kitabın ilerleyen bölümlerinde daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Dünya Edebiyatının neliğine dair sorduğu soru bu husustaki düşüncesini de göstermektedir. Meriç'e göre kavramın bir hakikate dönüşmesinden evvel aşılması gereken bir takım merhaleler vardır. Tekâmülünü tamamlamış bir milli edebiyat, rüştünü ispatlayarak sınırları aşabilecek seviyeye yükselmiş metinler olmadan Dünya Edebiyatından söz etmek pek mümkün değildir.[16]

Meriç'in kavramın ilk defa hususi bir manayı işaret ederek kullanan Goethe'yi iyi anladığı görülmektedir. Arada biraz aşırı yoruma kaçıyor olsa da Goethe'nin işaret ettiği mana üzerinden bir kavram incelemesi yapabilmektedir. Onun özellikle yukarıda zikredilen çerçevede biraz daha serkeş bir hümanizmle kavramı daha geniş manada anlamaya gönüllü olduğu söylenebilir. Dünya edebiyatının külliyatına dâhil olabilmek için bir yazarın yalnızca kendi milletine değil tüm dünyaya seslenmek gibi bir amaca sahip olması gerektiği gibi düşünceler bu tavrın göstergesi olarak okunabilir. Hemen Goethe'nin Voltaire'in dokunduğu her şeyi Fransızlaştırmasından dem vurması da aynı paralelde okunabilir elbette.[17]

Fakat aynı minvalde ilerlemez Meriç okumasına. Daha sonra Goethe'ye yeniden döndüğünde kavrama ilişkin sorduğu manidar soruların Goethe'de fazlasıyla belirgin bir hassasiyet olarak var olduğundan söz etmektedir. Müstakil bir Alman dilinin kurulmasının akabinde Avrupa'nın diğer edebiyatlarına denk bir Alman Edebiyatı tesis edildikten sonra Germenizmin zenginleştirilmesi için dünyaya açılır gibidir Goethe.[18] Meriç romantikler ya da Herder'le karşılaştırıldığında Goethe'nin daha bilinçli ve daha Alman olduğunu söylemektedir. Ancak Goethe ne romantikler gibi

15 Meriç, *Kırk Ambar*, s.24-25.

16 *A.g.e.*, s.25.

17 *A.g.e.*, s.26.

18 A.g.e., s.28.

egzotik ne de Herder gibi teolojik bir saikle yönelmez Dünya Edebiyatına. Onun tercihi daha Alman bir estetik olarak değerlendirilebilir. Elbette bu estetik tercihi neticesinde Almancayı inşa edebilmiştir. Tam da burada Meriç'in kavrama yaklaşımına dair bir mukayese fırsatı doğmaktadır. Meriç'in kavramı incelediği, izah ettiği sayfalar boyunca belli belirsiz görünen bir tavır gözümüze çarpmaktadır. Meriç Dünya Edebiyatı kavramına ne romantikler gibi egzotik, ne Herder gibi teolojik ne de Goethe gibi milli bir estetik dertle yönelir. Onun derdi daha çok didaktik ve psikolojiktir. Aslında Meriç'in çoğu tercüme olan eserlerinin geneline bakıldığında da ustası saydığı Ahmet Mithad Efendi gibi muallimane bir hassasiyetle birlikte mezkûr didaktizm görülebilir.

Meriç'in kavramın hikâyesini anlattığı diğer sayfalarda da süreç Avrupa merkezli bireysel ve kurumsal bir takım örnekler ve gelişmeler üzerinden devam etmektedir. Nihayetine gelindiğinde kavramın önündeki engelleri mevzubahis eder Meriç. Milliyetçilik, rasyonalist önyargı gibi engellerden söz eden Cemil Meriç bunlara dair fazla izahatta bulunmamaktadır. Fakat tercüme hususuna gelindiğinde Meriç yeniden satırlar arasından belirmektedir. Bu satırlarda Christian Sénéchal'in müterciminden ziyade kendisi olarak görülmektedir. Bu bölümde Dünya Edebiyatının amiral gemisi olan çevirinin hususiyeti ve ehemmiyetine değinerek faslı bitirmektedir.

Kırk Ambar'ın sonraki maddeleriyle beraber okunduğunda Cemil Meriç'in Dünya Edebiyatı kavramına yaklaşımının, eserlerindeki diğer tüm mevzularda olduğu gibi Batı merkezli bir yaklaşım olduğu ortaya çıkmaktadır. Sırasıyla Klasisizm, Hümanizm, Roman Edebiyat Tarihi ve kısmen Edebiyat Sosyolojisi başlıklarında sürekli Dünya Edebiyatını tartıştığı düşünülebilir.

İlginç olanı, Meriç'in *Kırk Ambar*'da Türk Edebiyatı hususunda pek bir şey söylememiş olmasıdır. Yalnızca Aclan Sayılgan, Yaşar Kemal ve Adalet Ağaoğlu isimlerden bahsetmektedir. Dünya Edebiyatının nadide kütüphanesinde bulunmayı hak eden çağdaşlarından ve Türk Edebiyatının en popüler kanonunun temsilcilerinden Tanpınar, Atılgan, Atay gibi isimlerden hiç söz edilmemektedir. Bu da onun Edebiyata bakışına dair önemli bir veri olarak okunmayı beklemektedir.

Arafın Estetiği ve Metafiziği

Cemil Meriç'in metinlerindeki Dünya Edebiyatı kavramını yukarıda inceledik. Lakin kavramın hayat bulduğu, mana kazandığı asıl mecra bizzat

kendi hayatı, kendi hikâyesidir. Hayatı boyunca kendini kitaplara adayan bir isimdir. Gözlerini kaybetmek pahasına, okumaya tutkuyla bağlı bir entelektüeldir. Erken yaşlarda sahip olduğu meziyetler onun kitaplara ve dünyaya dair farkındalığını ziyadesiyle arttıracaktır. Elbette bu meziyetlerin en önemlisi Türkiye şartlarında fazlasıyla yüksek seviyede olduğunu anladığımız Fransızcasıdır. Batılılaşmanın topyekûn bir devlet politikası olarak teşvik edildiği bir ortamda bir Batı dilini iyi biliyor olması Meriç'in hayat hikâyesinde hem olumlu hem olumsuz olarak telakki edilebilecek önemli hususlardan biridir. Olumludur; çünkü yakından tanımak ve arasına katılmak istenen bir dünyayı dilinden okuyabilmektedir. Olumsuzdur; çünkü kendi kültürel şahsiyetini, teo-ontolojik zeminini ve güvenliğini temin etmeden öğrendiği yabancı dille zihinsel savrulmalara fazlasıyla açık olacaktır. Bu husus Meriç'in şahsında aslında bütün dönem entelijansiyasından bugünlere miras kalan bir handikap olarak üzerine düşünülmeyi beklemektedir.

Meriç Fransızcası ve İngilizcesi ile birlikte kavramın doğduğu topraklardan ve kaynaklardan sağlıklı beslenme imkânını bihakkın kullanmıştır. Metinlerindeki zengin dünya, ansiklopedik genişlik, insanı bazen yoran ve hatta komplekse sevk eden malumat çeşitliliği bu başarısının en açık delilleri olarak zikredilebilir. Onun okumaya olan ilgisinin üzerine düşünüldüğünde Cemil Meriç imgesinin ana hatları da ortaya çıkar elbette. Jurnallerinden anladığımız kadarıyla erken yaşlardan itibaren kendisini kuşatan ontolojik ve psikolojik yalnızlık onu kitaplara yönlendirmiştir.

Bu Ülke'nin girişinde oğlu Mahmut Ali Meriç'in yazdığına göre "yalnızdır, kitapların dünyasına sığınır."[19] Cemil Meriç'in erken yaşlardan itibaren tanıdığı bu dost onu ölümüne kadar bırakmayacaktır. Öyle ki kendisinin sonraki dönemlerinde fazlasıyla açık bir şekilde görülecek arada kalmışlığının temelleri bugünlerde atılmaya başlanacaktır. Artık "hayatının anlamı kitaplar"dır. Dahası "düşünceleriyle, duygularıyla" o kitaplarda yaşayan "büyük insanlar onun her zaman kılavuzu, arkadaşı, dert ortağı" olmuşlardır.[20] Örnekler çoğaltılabilir. Elbette hepsi metinler üzerinden. Bu okuma tutkusu onu gerçek hayattan, çevresindeki insanlardan ve hatta memleketinden uzaklaştırıp muhayyel ve kelimelerden ibaret bir dünyaya göçmesine yol açacaktır. Onun erken yaşlardan itibaren karşılaştığı ve bir türlü aşamadığı yersiz yurtsuzluğunu giderecek bir imkân sunacaktır. Böylece Cemil Meriç'in yeri, memleketi, vatanı kütüphane olacaktır.

19 Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.13

20 *A.g.e.*, s.11.

Hatta bu vatanı o kadar benimseyecektir ki erken dönemlerde yerleştiği kütüphanesinden ömür boyu hiç çıkmayacaktır.[21]

Bu süreç neticesinde çok erken yaşlarda yaşamaya başladığı yabancılaşmanın cümlesini kuracak, düşüncesini geliştirip kendince kavramsallaştırabilecektir. Onun henüz kendisinin sınırlarını fark etmeden evvel idrak ettiği öteki, biraz da düşmanca ya da en azından yabancı bir halden, ona seslenecek o da duyduğu bu sesleri çekildiği kütüphanede hayatı boyunca üzerinde etki edecek bir halin diline tercüme edecektir. Yalnızlığının şiddetini hissettikçe okumaya daha çok vakit ayıran Cemil Meriç, okudukça da yalnızlığının şedit bir hal aldığını bilfiil görecektir. O "kucağında yaşadığı bu cemiyetin üvey evladı" olarak görmektedir kendisini. Haliyle bu düşman çevrede şekillenen şahsiyeti de bu üveylik halini pekiştirecektir.

Böylesi kurgusal bir zeminde, metinlerin refakatinde teşekkül eden bir şahsiyetin sahibinin meziyetleri ve ilgileri paralelinde rengini alacağı aşikârdır. Daha evvel zikredildiği gibi Batı düşüncesinin teşvik edildiği ve bilginin bütün kanallarının oradan beslendiği bir dönemde başlayan okuryazarlığı Batı düşüncesinin etkisi ve gölgesi altında gelişecektir. Ellisinden sonra yöneldiği Hint ve Bütün Asya Mahmut Ali Meriç'e göre onun bu tahakkümden kurtuluşunu göstermektedir. Oysa orada da Batı düşüncesinin ilgileri, yönelimleri ve hatta araçlarıyla Doğu'ya yönelmesinden dolayı aslında bu etki ömür boyu sürmüştür de denilebilir.[22]

Onun Dünya Edebiyatı hususundaki teorik çalışmalarının yanında, pratik ve daha içsel yönelimler neticesinde özgün sayılabilecek ilgisi de bu dönemlere denk gelmektedir. Aslında erken yaşlardan itibaren zihni bir ameliye olarak değil, psikolojik bir beslenme olarak karşılaştığı metinler de onun Dünya Edebiyatına dair ilgisinin en önemli delilleridir. Örneğin *Suç ve Ceza* ile karşılaştığı dönem ve ilk defa bir yabancı kitap okuduğu anın unutulmazlığı hatırlanabilir.[23] Balzac hayranı olarak meşhur olan Cemil Meriç'in ilk tanıştığı Batılı yazarın Dostoyevski olması da ilginçtir. Lakin kendisinin ifadesiyle de biliyoruz ki Balzac edebiyatta ilk aşkıdır.[24]

Edebiyata ilgisi erken yaşlarda başlamış, Batı düşüncesine edebiyat üzerinden yol bulmuştur. Bunun biraz kendisi için korkutucu olan düşünceyi ve yabancı bir dünyayı ehlileştirme sürecinde romanlara başvurmak şek-

21 *A.g.e.*, s.11.

22 A.g.e., s.16.

23 *A.g.e.*, s.28.

24 Meriç, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.120.

linde yorumlanması da mümkündür. "Bu girdaplar ve zirveler dünyasında tek başına dolaşacak yaşta değildim, kıyıdan seyrettim ummanı... Dünyam romanların dünyasıydı, *Ekmekçi Kadın*'ların, *Tunçtan Kızlar*'ın, *Simon ve Mari*'lerin dünyası... kuklalarla dolu bir dünya."[25] Dünya Edebiyatı kavramı da onda sanki hep romanlar üzerinden karşılık bulmuştur. Edebiyat dediğinde ise yalnızca Batı edebiyatıdır kastettiği. Elbette burada da romanın yeri hep ayrı olmuştur.

Romanın ya da genel anlamıyla klasiklerin bir şahsiyet dünyasının oluşumunda fazlasıyla etkin olacağını hepimiz tahmin edebiliriz.[26] Hele Cemil Meriç gibi yalnız bir dünyaya doğan ve sürekli bunun farkında olarak yaşamak zorunda kalan ve sonunda da bunu estetik bir duruma dönüştüren birisi için kitabın anlamı çok daha fazla olacaktır. Meriç bu psikolojinin etkisi altında sürekli bir mücadele, misyon ve meydan okumayı yeniden ve yeniden gerçekleştirmek zorunda hissedecektir kendini. Kitaplar onun bu yoldaki en güvendiği silahlarıdır. Murat Beyazyüz'ün ifade ettiği gibi "bu noktada, bir çocuğun yoğun bir sevgiyle büyümesi ile beklentileri karşılasın diye büyütülmesi arasında derin bir fark olduğunu belirtmemiz gerekiyor ve ne yazık ki bizim kahramanımız ikinci duruma maruz kalmıştır."[27]

Bir psikiyatr olan Beyazyüz'ün Meriç'in metinleri üzerinden yaptığı psikobiyografik inceleme ülkemizde fazla tesadüf etmediğimiz tarzda bir eleştirel inceleme olduğu için üslubu ve tarzıyla şaşırtabilir elbette. Lakin hakikat bu şaşkınlıkların da yaşanmasını gerektiriyorsa bundan geri durulmamalıdır kanaatindeyiz. Kaldı ki Cemil Meriç gibi hayatında mahrem ya da gizli kalması gereken hiçbir nokta olmaması için fazlasıyla cüretkâr davranabilen bir entelektüel söz konusu olduğunda bu alışılmadık durumlarla daha kolay başa çıkılabilir.

Cemil Meriç'in kendi ifadeleriyle dört yaşına kadar annesinden süt emdiğini biliyoruz. Bu pek sık rastlanılmayan bir durum olarak her okurun dikkatini çekecektir elbette. Lakin Beyazyüz gibi formasyonu itibariyle de dikkat kesilmesi gereken durumlarla karşılaşan eleştirmenler elbette bu hususu görmezden gelemeyeceklerdir. Beyazyüz'ün ifadesiyle "sürekli ağız yoluyla haz elde etmeye alıştırılmış olması Meriç gibi zihinsel alıcılık kapasitesi çok geniş ve gelişmiş bir insan için, anne memesinin ve sütün yerini tez zamanda kitaplar alacaktır."[28]

25 Meriç, *Bu Ülke*, s.29.

26 Calvino, Italo, *Klasikleri Niçin Okumalıyız?*, çev. Kemal Atakay, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

27 Beyazyüz, a.g.e., s.139.

28 Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, s.149.

Haliyle kitaplarla donatılmış, yalıtılmış bir iç dünyaya çekilen birinin dünyayı algılaması, yorumlaması, tanımlaması da metinler üzerinden olacaktır. Meriç'in ileride gözlerine mal olacak bu tutkusu yalnızca ilmi bir iştiyakla açıklanamayacak kadar ihatalı bir tutku olarak telakki edilmelidir. Tabiri caizse onun tüm varoluşunu esir alan bu tutku içinde yaşadığı dünya ve hayatla arasında tamiri mümkün olmayan hasarlara da sebep olacaktır. Mağrur bir mağlup olarak, aslında pek de bir mağlubiyet yaşamadan kitapların dünyasına çekilen Meriç, kitaplarla teşriki mesaisi boyunca dış dünyaya, gündelik hayata dair hâkimiyetini kaybedecek ve ondan gelen tehditleri savuracak bağışıklık sisteminin günbegün zayıfladığını da ya fark etmeyecek ya da umursamayacaktır. Freud'un tarifiyle bu durumlarda her bireyin başvurduğu yola başvuracaktır. Sorun yaşayan libido dış dünyadan geri çekilerek tümüyle "ben"e yöneltilecek ve böylece bir tür narsizme sebep olacaktır.[29] Bu süreç içsel anlamda böylesi şiddetli bir seyir takip ederken dışsal anlamda takip edilen süreçle birlikte şekillenmesini tamamlayacaktır.

Metinlerle fazlasıyla muhatap olan birinin hikâyesinde bu müthiş bir anlatım kabiliyetine, dünyadan kopuk kitabi bir dile ve etkileyici bir üsluba dönüşecektir. Meriç işte bu dil sayesinde dünyayı karşısına alabilecek cesareti kendinde bulmuş, bu dil sayesinde özgüvenini temin etmiş ve bu dil sayesinde uzun ve çileli bir entelektüel yolculuğa çıkmayı göze alabilmiştir. Onun bu içsel ve daha çok metinlerarası seyahatinin arkasındaki en önemli saik muhakkak ki daha çok romanların şahsında tezahür eden Dünya Edebiyatıdır.

Alexander Nehamas'a göre Nietzsche "seçkin insanların kendilerini bayağı olandan yalıtmaları gerektiğine inanır." «Ama, der Nehamas, bunun "yanı sıra 'bilgiye yazgılılarsa' bu tür (sıradan) insanların neye benzediğini anlamaları gerektiğine ve 'batmaları ve her şeyden önce de... 'içe' çekilmeleri gerektiğine' inanır. Ama Nietzsche bunun yapılabilmesi için herhangi aşikâr bir yol önermek yerine, çoğu insanın neye benzediğini bilmeye başlamak için gerekli olan şeyin okumak olduğunu yazar."[30] Meriç de okumanın mabedi ve makberi olan kütüphanelerden söz ederken aynı makamda konuşmaktadır. "Kütüphane bütün çağların, bütün ülkelerin ölümsüzleri ile dolu. Bu ulular bezmine kabul edilmenin tek şartı, liyakat. Mabede bayağılar giremez.[31] Meriç'in bu içe çekilme, okuma eylemi, böylesi bir psi-

29 A.g.e., s.156.

30 Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.53.

31 Meriç, *Bu Ülke*, s.107.

kolojinin ürünü gibidir. Böylesi bir psikolojiyle yöneldiği Dünya Edebiyatı onun okuryazarlığa başladığı günden itibaren onu koruyan, kollayan ama aynı zamanda kelimenin her anlamıyla körleşmesine de vesile olan bir edebiyat olarak telakki edilebilir. Dostoyevski ve Balzac'la başladığı yolculuğunun tekâmül dönemlerinde, Hint'ten *Kitab-ı Mukaddes*e kadar uzanan bir edebi dünyanın sınırları içerisinde sürdürdüğü bir seyahattir bu.

Cemil Meriç ömür boyu sürecek bu seyahatinin saiklerini şöyle açıklar: "12 Aralık'ta doğan çocuk itilmiş, kakılmış, düşman bir dünyada dostsuz büyümüş. Daima başka, daima yabancı. Hasta bir gurur. Pencerelerini dış dünyaya kapayan bir ruh. Düşman bir çevrede ister istemez kitaplara kaçıyorum. Yani düşünceye ve edebiyata hür bir tercih sonunda yönelmiyorum. Yaşamak için kendime bir dünya inşa etmek zorundayım."[32]

Meriç'in bu ifadelerinden anladığımız kadarıyla kitaplarla olan ilişkisi zorunlu bir ilişkidir. O var olmak için kitapları seçmiştir ya da kendisine ilk dost gelen liman olarak kitaplara sığınmıştır. Böylesi bir hikâye neticesinde kitaplara yönelmesinin bir zorundalık olması, onun bu tercihinin değerini düşürmemektedir. Hemen hepimizin tarihinde buna benzer hikâyeler mevcuttur. İnsanın kendi hür iradesiyle pek bir şey yapamayacağını ifade ve izah eden, tasavvuftan, psikiyatriye uzanan, geniş bir külliyat mevcutken bunun aksini iddia etmek de pek makul sayılmaz.

Diğer yandan kaçacak başka şeyler de varken kitaplara kaçıyor olması yalnızca kaderi olan coğrafyanın ya da karakterinin etkisini değil derinlerde bir istidat ve tercih olduğunu da göstermektedir elbette. Her ne sebeple olursa kitaplarla kurduğu bu muhayyel dünya artık belli bir tekâmüle ulaşıp belli bir mesafe kat ettikten sonra fildişi kuleye dönüşecek ve dünyaya oradan seslenip oradan sövecektir. Oradan insanlara vaz edecek, orada küsüp kendi içine çekilecek ve orada hiçbir zaman gerçekleşmemiş devrimlerin, kavgaların, projelerin hayalini kuracaktır.

Elbette ki bütün bu süreç içerisinde yaşadığı değişim ve gelişimi ölçebilecek; bütün bu süreç içerisinde kat ettiği mesafeyi sıhhatle tespit edebilecek bir pusula ya da yaşadığı hallerin vurulacağı bir ölçek anlamında Dünya Edebiyatını zikretmemiz mümkündür. Burada Dünya Edebiyatından yazının başında tartışılan kavramın sınırlarını, dertlerini yer yer zorlayan ya da aşan bir içerikle de söz ediyor olduğumuzu unutmamak gerekir. Lakin Cemil Meriç külliyatının tamamında fazlasıyla görünür olan edebiyata ilişkin notlar; metinlerindeki edebi göndermeler, kısmi eleştiriler ve met-

32 *A.g.e.,* s.20.

hiyelerin hepsine birden bakıldığında belki de kavramın var olduğu günden bu yana kavrama muhatap olanlar arasında hayatında ve eserlerinde Dünya Edebiyatı kavramının bu kadar etkin olduğu ikinci bir isim yoktur kanaatindeyiz. Hatta daha ötesi makalemizin başlığında da ipuçlarını verdiğimiz şekilde onun hayat hikâyesinin de merkezinde mezkûr kavram yer almaktadır. Onun yalnızlığının ülkesinin sınır taşları, ötekiyle arasına koyduğu duvarın sert tuğlaları ve en mühimi hayatı boyunca çıkmadığı fildişi kulesinin harcı ve iç mimarisi tamamıyla Dünya Edebiyatından karılmaktadır. Belki de bu yüzden *Kırk Ambar*'daki tanıtıcı bölümü saymazsak, Dünya Edebiyatı metinlerinde müheykel bir eser olarak ya da araştırmalarında müstakil bir mevzu ya da netice olarak değil de tüm varlığında ve haliyle hikâyesinde belli belirsiz ama biraz dikkatle bakıldığında esaslı bir ifade ve etki olarak mevcuttur.

Bunun tek istisnasının Hint düşüncesi olduğu düşünülebilir. Lakin bu düşünceyi tartıştığı ve ilk telif eseri olarak da kabul edilen[33] *Bir Dünyanın Eşiğinde*[34] isimli kitabı dahi, en azından kaynakçasına bakıldığında, kötürüm ve tek yanlı bir eser izleniminden kurtulamamaktadır. Haliyle bütün bu Dünya Edebiyatı tecrübesi, Hint düşüncesi dâhil Meriç'te entelektüel anlamda beklenen bir netice ortaya çıkaramaz. Çünkü bütün entelektüel zenginliğiyle Meriç'in bir kültür aktarıcısından çok daha fazlası olması beklenir. O entelektüel anlamda kendisinden bekleneni verememiştir. Örneğin T.S. Eliot'un, çağımızı fazlasıyla etkileyen büyük metinlerden biri olarak bilinen *Çorak Ülke*'de gösterdiği başarıya benzer bir başarı gösterememiştir. Bilindiği gibi Eliot Hind'e dek birçok zengin imgeyi ve kültürel ürünü derç edebildiği şiirinde büyük bir kültürel mirasın üzerinden konuşabilmiştir. Ya da Picasso'nun *Guernica*'da yaptığına benzer eklektik, çarpıcı ve eleştirel bir sanat eseri ortaya koyamamıştır. Oysa Meriç bütün bunları yapabilecek meziyet ve istidada sahiptir.

Bütün bu değerlendirmeler Meriç'teki eksiklikleri göstermekten ziyade onun bu mukayeselerde daha vazıh bir şekilde açığa çıkacağı inancıyla yapılmaktadır. Elbette Cemil Meriç'te farklı bir tercih söz konusudur denilebilir. O ustası olduğunu ifade ettiği Ahmet Midhat Efendi gibi bir öğretmen olmak istiyor gibidir, lakin kendisini anlayacak kesimi bulamamıştır. Diğer yandan ustası Ahmet Midhat Efendi'nin mülayemeti ve tevekkülüne karşın Meriç öfkesi ve isyanıyla temayüz etmiştir. Bu öfke de onun ger-

33 Deniz, İsmail, Cemil Meriç: Bir Dünyanın Eşiğinde", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, sayı:16., 2004, s.270 (267-274).

34 Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

ginliğini, yalnızlığını ve haletiruhiyesini ziyadesiyle etkilemiştir. Akabinde üslubuyla birlikte müthiş şiirsel imgelerin dolaştığı zengin ve büyüleyici metinlere yönelmiştir. Onun yalnızlığını ifade ettiği şu satırlar dahi üslubunun lezzeti ve kültürel zenginliğinin yanında ustalıkla estetize ettiği öfkesini göstermek için kifayet eder kanaatindeyiz. "Tarihin gelmiş geçmiş bütün bedbinlerine kahkahalarla gülüyorum. Şımarık birer çocuk hepsi de. Yalnızlık, yalnız kalamamaktır. Hayatım katır ahırında serenad vermekle geçti. Ve domuzları mukaddes kitaplarla besledim. Ve itleri kalbimle."[35]

Şunu hatırlamakta yarar var kanaatindeyiz. Domuzlara inci atmak ifadesi Kitab-ı Mukaddes'in Matta İncilinde (Matta, 7/6-8) yer almaktadır. Hazreti Mevlana ise bu hakikati *Mesnevi-i Şerif*'te "Bil ki domuzların önüne inciler serilmez. Mücevherden sarraflar anlar." şeklinde dile getirmektedir. Meriç işte böyle bir kültürel referanslar dünyasından konuşmaktadır.

Meriç'in ötekine, yani muhtemel ve mukadder muhatabına fildişi kulesinden yönelttiği bu ifadelerin ardında karşılığını bulamamış bir emek olduğu kesindir. Değerinin anlaşılamadığını, haksızlığa uğradığını ifade ederken dahi tüm varlığını kuşatan üslubundan sıyrılamaz. Geniş bir müktesebatın ürünü olan bu üslup, belki de doğal olarak, onu daha da bencilleştirmiş ve kendi kendini yücelten bir benliğe hapsetmiştir. "Ben tekim. Kimseye benzemeyenim. Zirveleri ve uçurumlarıyla kimseye benzemeyen... Tanrı gibi tekim ve benzerim yok... Çağdaşlarıma bakınca Lilliputlar ülkesindeki Güliver gibi kendimi tanrılaşmış hissediyorum."[36] Bu büyük bir öfkenin neticesinde kendine dönen bir yüceltme eylemidir. İtirafın bir tür kendini yüceltme eylemi olduğunu düşündüğümüzde Meriç'in entelektüel köklerinin Batı düşüncesinde yattığı rahatlıkla söylenebilir. Dahası böylesi bir Batı kaynaklı ve edebiyat ağırlıklı bir müktesebat neticesinde kendi hayatını bir hikâyeye çevirmeye azmetmiş bir entelektüelin vesikası olarak da okunabilir.

Burada yeniden Murat Beyazyüz'e dönmenin vaktidir. Onun rehberliğinde artık çok daha iyi biliyoruz ki ahlak dediğimiz şey de taklitten tahkike giden bir sürecin içerisinde devam eden bir tekâmülün ürünüdür. "Dürtülerinin başına bela açacağını düşünen ve bu nedenle "iğdiş edilme" korkusunu da yaşayan çocuk, anne babasındaki, kendi istek ve arzularını kabul etmeyen ahlaki değerleri kendi zihinsel yapısına dâhil eder. Buna psikanalitik teoride "içe alma" (internalization) denir. Bu "içe alma" süreci

35 Meriç, Cemil, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005. s.97.

36 Meriç, Cemil, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005. Alıntılandığı yer Beyazyüz, Murat, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, s.185.

“süperegonun çekirdeğini oluşturur ve bütün hayat boyunca süperego bu çekirdeğin etrafında şekillenir.”[37] Konjonktürel ahlak olarak da isimlendirebileceğimiz bu tür bir taklidî ahlakın hakiki manada kayda değer bir tarafı yoktur. Böylesi ahlakla ahlaklanan insanların da tabiri caizse “atalarının dini” üzere olduklarını fark etmedikçe bu tekamülü gerçekleştirmeleri pek mümkün görünmemektedir. “Freud, Ödipal dönemde başlayan içe alma süreci ile oluşan “süperego”nun aslında anne babaların “süperego”sundan başka bir şey olmadığını söylemiştir. “Süperego”nun sürekli kopyalanarak nesiller boyunca aktarılması ile toplumun ahlaki değerleri oluşur ve toplumları hızlı değişimlere karşı koruyan bir savunma sistemi de böylece gelişir.[38] Meriç'in bütün bir entelektüel faaliyeti, belki biraz ağır olacak ama yukarıda izah edilen bu tür bir savunma mekanizmasıyla da açıklanabilir. Onun kitapları kaçış olarak gördüğünü ifade etmesi de bu sürecin başlangıç dönemidir aslında. Onun, tabiri caizse hudayinabit olması ya da fildişi kuleye çekilmesinin temelinde yine çocukluğundaki sorunlar yatmaktadır. Bir yerde şöyle der “Dehşet içinde seziyor ki bu abesler aleminde yaşayabilmenin tek şartı, gerçeği paranteze almaktır.” Gerçeği paranteze almak için de kitaplara kaçar. Parantez içindeki bu hayat metinler üzerinden ve daha çok edebiyat merkezli olduğu için sürekli bir trajedi, dram arayışı paralelinde devam edecektir. Gündelik hayatta geçip gittiğimiz birçok hatıra, sıkıntı ya da vaka yapısı dolayısıyla metinde metnin arkasındaki iradenin niyetleri çerçevesinde vurgulanır, abartılır ve hatta yok sayılabilir. Fakat her halükarda burada bir hikâyeyle var olur karakter. Sıradanlığın metinde yeri yoktur ya da o da bir kristalizasyon süreci sonrasında takdis edilmiş bir sıradanlık olarak yerini alabilir. Haliyle bu da gerçekliğin çarpıtılmasına, manipüle edilmesine ve bu gerçeklikte yaşamayı tercih eden birinin gerçeklik algısının tahrip olmasına sebep olur.

“Yirmi yıl bir Jan Valjan hayatı. Her hangi bir Batı ülkesinde büyük bir fikir adamı, bir teorisyen olabilirdi. Ezdiler...”[39] Yukarıdaki izahat çerçevesinde şu cümlelere bakıldığında kast-ı mahsusamız daha iyi anlaşılacaktır. O sürekli ya hep ya hiç gerginliğinde salınan bir sarkaç gibidir. Sıradanlığı kabul edemez. Örneğin Beyazyüz'ün ifadesiyle bir fahişe kadınla dahi evlenebileceğini ifade eder. Oysa sıradan insanlar, “alelade sahiplenme duyguları taşıyan insanlar fahişeleri istemezler, herkesten başka ve üstün olduğuna inananların böyle bir derdi vardır.”[40] Meriç bu anlamda

37 Beyazyüz, a.g.e., s.51.

38 Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, *a.g.e.*, s.53.

39 Meriç, Cemil, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004. s.278.

40 Beyazyüz, a.g.e., s.243.

böylesi bir misyonla donandığından ve hayalleri, müktesebatı ve meziyetlerinden emindir. Bütün bunlar onun büyük bir kafa, kendisine hürmet edilen, danışılan bir entelektüel olduğuna dair inancının kesin olduğunu göstermektedir. Elbette ki mezkûr parantezin içerisinde. Lakin o parantezin dışına çıktığında neredeyse bir hiç mesabesindedir. Bu da onun ağrına gitmekte, öfkesini bilemekte ve bu bilenen öfkenin harında terbiye olan üslubuyla ateşîn cümleler kurabilmektedir. Lakin sıradanlık hiçbir şekilde hatırına gelmemektedir. Çünkü dünyayı ve kendini metinler üzerinden anlamakta ısrar etmekte ve ancak bir metnin, kurgunun içerisinde var olabilecek bir takım hikâyelerin metin dışında hiçbir şekilde görülmeyecek küre-i ziyasıyla kutsandığını düşünmektedir. Bu düşünce ve kendisine olan inancı onun yeniden o fildişi kuleye dönerek kendisini putlaştırma ya da kendi hayatını bir edebi metne çevirmeye çalışan bir entelektüelin karakter inşasına sevk etmektedir.

Yakın dostu Asselineau şairler prensi Baudelaire için, "Onun yerinde bir başkası olsaydı, haz adına kendini düşürdüğü ve sonuçlarından haz duyduğu gülünç durumlardan dolayı ölürdü" der.[41] İşte Meriç'in hayatı boyunca enerjisini borçlu olduğu motivasyonu tam da buradadır. O böylesi bir haz için Rousseau ya da Aziz Augustin'e taş çıkartacak bir itiraf performansında bulunabilmektedir. Başkası için ölüm vesilesi olan bu çılgınlık ya da taşkınlık ya da cüretkârlık bir anlamda onun yaşam kaynağıdır.

İşte bu yaşam kaynağı Cemil Meriç'in nevi şahsına münhasır hikâyesini asıl mecrasına sevk etmek için Dünya Edebiyatının rehberliğinde vazifesini yerine getirmek için hazır beklemektedir. Onun hayatı boyunca gören gözü, yürüyen ayağı olan kitaplar ya da metin dünyayı ve dahi kendini anlamlandırmak hususunda kıvama gelmiştir. Okuduğu kitaplardan, kendisine yalnızca ideolojiler, tarz-ı hayatlar değil bizzat karakterler de beğenen Cemil Meriç artık hazırdır. "Kitap bir limandı benim için, kitaplarda yaşadım ve kitaptaki insanları sokaktakilerden daha çok sevdim. Kitap benim has bahçemdi. Hayat yolculuğumun sınır taşları kitaplar. (...) Ayrı bir dil konuşuyordum çağdaşlarımla. Gurbetteydim. Benim vatanım Don Kişot'un İspanya'sıydı. Don Kişot İspanya'sı veya Emma Bovary'nin yaşadığı şehir, kasaba. Sonra Balzac çıktı karşıma. Balzac'ta bütün asrı yaşadım."[42] Yalnızca bu ifade bile hayatını bir edebi metne çevirmek isteyen bir entelektüelin belgesi olarak okunabilir.

41 A.g.e., s.237.

42 Meriç, Cemil, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Artık Cemil Meriç hakkındaki asıl tezimize daha yakından eğilmenin vakti geldi kanaatindeyiz. Evet, Cemil Meriç, ileride açıklayacağımız şekilde Alexander Nehamas'ın Nietzsche için söylediği gibi kendisinden bir edebi karakter yaratmaya, hayatını edebi bir metne çevirmeye azmetmiş gibidir.[43] Elbette ki burada en güvendiği rehberi ve prospektüsü onun tüm varlığına etki eden Dünya Edebiyatıdır. İçinde kalmaktan haz aldığını düşündüğümüz Araf da onun bu inşasına temel olarak belirlediği alandan ibarettir.

Elbette ki Araf da yukarıda izah ettiğimiz gibi kurgusal bir trajedinin mekânıdır. Orada sıradanlık kabul edilmez, hatta yok sayılır. Cemil Meriç'in kendi arafından yaptığı itiraflarda Batılı muadillerine taş çıkartacak derecede cüretkâr pozlar vermesinin; bu itiraflar esnasında artistik bir şekilde ya yüce ya da cüce olacağını sürekli tekrar etmesinin ve sıradanlığı hiçbir zaman kabul etmemesinin önemli bir hal olduğunu düşünmekteyiz. Onda tasavvufi bir kavrama başvurarak ifade edeceğimiz bu hal bizzat kendi tercih ettiği bir televvün halidir ve ömrünün sonuna dek devam etmiş gibidir. Meriç'in kendi kendine kurguladığı ve estetize ettiği yalnızlığı, hangi sahih ya da zayıf saikle olursa olsun, bir şekilde onu Araf'a sürüklemiş ve buraya yerleşmesine sebep olmuştur. İşte tam da burası bir fildişi kuledir ve bu fildişi kulenin yalnızca harcı değil iç mimarisi de tamamıyla Dünya Edebiyatından müteşekkildir.

Cemil Meriç'in arafta olma hali Türk düşüncesinin neredeyse iki yüz yıldır süren kronik hastalıklarının gözleri kör eden gölgesinde makul bile görünebilir. Mamafih Kurtuluş Kayalı'nın tesmiye ettiği şekliyle küçük düşünce adacıkları[44] ya da gayetle küçük müşahede odaları, tecrit odaları olarak da telakki edilebilir. Geleneği olmayan sakıt ve sıhhatsiz bir düşüncenin sâri bir hastalık gibi zihinden zihine bulaşıyor olmasını gelenek olarak görmekte ısrar edenlerin bunu anlamayacağı aşikârdır. Lakin hakikatin tohumları ister bireysel ister toplumsal olsun her daim sağlam zeminlerde yeşermekte ısrar eder. Bu minvalde Cemil Meriç'in ya da döneminde onunla aynı kaderi paylaşan herhangi bir entelektüelin -mizaç farkını göz ardı ederek- aynı kaderi yaşayacağı tahmin edilebilir. Bu kader, zaten çileci olması gereken bir eylem olarak düşüncenin beraberinde bahşedilen bir yalnızlık, tedirginlik ve anlaşılamamazlık ihtimallerinin yanında bizzat kendi şahsiyetinin çağırdığı bir takım ıstıraplarla beraber değerlendirilmelidir.

43 Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, s.190.

44 Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s.229.

Meriç'in hayat hikâyesini hatırladığımızda bu anlamda nevi şahsına münhasır bir isim olduğunu da söyleyebiliriz. Tam da bu anda Farabi'nin Platon'dan mülhem kullandığı bir kavramı hatırlamanın vakti gelmiştir. *Nevabit* ya da *Gureba* kavramının İslâm düşüncesinde İbn Bacce'den evvel Farabi'nin kullandığını hatırlarsak Meriç'in durumuna tarihsel bir izahatı da ekleyebilmiş oluruz. Bilindiği gibi Platon hastalıklı çöküş toplumlarındaki düşünce adamları için ülkelerindeki sistem/sizlik/e rağmen kimsenin yardımı ve desteği olmadan kendi kendilerine büyüyen bir bitki olduklarından söz eder. Farabi bu kavramı aynen alır ve sapkın toplumlardaki düşünürler için kullanır.[45] Farabi'de, biraz da yanlış anlamanın ürünü olduğunu düşündüğümüz, toplumu ifsat eden anlamında olumsuz olarak kullanılan kavramın İbn Bacce'de yeniden olumlu bir anlama dönüştüğünü görürüz.[46] İslâm tarihinin en büyük ediplerinden biri olan Bediüzzaman Hemedani de bu kavramın işaret ettiği hal ve manadan haberdar gibidir. Goodman'ın aktardığına göre Hemedani "Bir insanın bilgisine hakkı olan değer verilmediği zaman bunu yüksek sesle belirtmesi veya bulunduğu yerden başka bir yere gitmesi gerektiğini yazmıştır.[47] İbn Bacce *Kitabü't Tedvirat*'ında *Nevabit*'i "bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs" olarak tanımlar.[48] Bu devlet fikrini kolaylıkla düzen, çağ olarak da okuyabiliriz. Bacce burada *garipler* kavramına başvurarak, Farabi'yi aşıp doğrudan Platon'la bağlantısını da kurmuş olur. Gerçi onun *garipler* kavramı Platon'dan ziyade sufileri hatırlatmaktadır.[49]

Meriç'in Araf halinin tarihsel karşılığı olarak böylesi bir arka plan çizilebilir. Diğer yandan yine Goodman'ın Hemedani için söylediği gibi "kültürlü bir Müslümanın -ya da kültürel bir Müslümanın- hayatındaki ana anlam belirsizliği"[50] ile kalakalmış ve orayı ister istemez bir mesken belirlemiştir. Yalnız Hemedani'den farklı olarak Meriç'in inanç dünyası içsel bir karanlıkla gölgelenmiş ve sınırlara doğru bilerek belirsiz bırakılan bir

45 Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, Dost Yayınları, 2010, Ankara. s.116.

46 Köroğlu, Burhan, *İbn Bacce, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, Endülüs ve Felsefenin İşraki (leşmesi) liği*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s.533 (519-544).

47 Goodman, a*.g.e.,* s.305.

48 Köroğlu, Burhan, *İbni Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*, *Divan* Dergisi, Sayı 1, 1996, s.60.

49 Harvey, Steven, *İbn Bacce'nin Kendi Kaderini Tayin Hakkı*, *İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1999. s.186.

50 Black, *a.g.e.,* s.171.

sanat eserine çevrilmiş gibidir. Goodman'ın da dediği gibi ehl-i sünnet bir Müslüman olan Hemedani'nin[51] muhalifliği, muterizliği ya da münekkitliği Meriç'e geldiğimizde metafizik belirsizlikle kuşatılmış heteredoks bir haletiruhiyenin tesiri altına girmektedir. Meriç'in Müslümanlığının kendi ifadesiyle de sabit olduğunu hatırladığımızda bunun nasıl bir İslâm olduğu sorusu İslâm tarihinin belli bir döneminde dolaşan Goodman'ın mütercimi Ahmet Arslan'ın Mes'udi'den, Miskeveyh'e, Farabi'den Gazzali'ye uzanan bir hatla tarif ettiği Hümanist İslâm'a yakın bir İslâm olarak cevap bulmaktadır.[52]

Neticede o da bu arada kalmışlığın içerisinden konuşur ve kendi arafında Hemedani'nin meşhur karakteri Ebu'l Feth el-İskenderi'nin yaptığı gibi her eylemini ve her sözünü bir gösteriye, hayatını da bir sanat eserine dönüştürür.[53]

Meriç'in kendisini de nesneleştirerek kendinden –hatta estetik olarak-bahsetmesi bir anlamda psikolojik şatahat da sayılabilir. Gündelik ahlak sınırlarını zorlayan, metnin soğukluğuna okurun da psikolojisini etkileyecek şekilde bir hararet bulaştıran ve genealojik olarak ait olduğu geleneğin hiç tasvip etmediği şekilde ifşacıdır Meriç. Dahası kendisine yabancılaşarak -aslında fazlasıyla yakınlaşarak- ziyadesiyle mütehakki bir üslupla her şeyi anlatan bir entelektüel olmakta ısrar edecektir. Meriç'in bu tavrı aynı halin iki farklı bağlamının temsilcisi olarak düşündüğümüz Mimar Sinan ve Gelibolulu Ali'yi hatırlatmaktadır. Gülru Necipoğlu'nun Sinan'ın büyüklüğünü tartıştığı *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür* kitabında onun Rönesans etkisindeki İtalyan mimarlardan evvel kendi öz imgesini yapabildiği, yani kendisinden açıkça bahsedebildiği için büyük olduğunu iddia etmektedir.[54] Yine aynı dönemde Gelibolulu Ali'yi hatırlamak icap eder. Gelibolu Ali büyük bir tarihçi ve bürokrattır.[55] O da Sinan gibi kendisini metnin içine katarak, birinci tekil şahıstan konuşabilmektedir. Sinan'dan farkı onu eleştirenin Neciopoğlu değil İbn'ülemin Mahmut Kemal olmasıdır. İbnülemin'in Gelibolulu Âli'nin üslubuna getirdiği eleştiri kendisini edebe mugayir bir şekilde fazlasıyla ön plana çıkartmış

51 Goodman,

52 Goodman, *a.g.e.*, s.13.

53 *A.g.e.*, s.163.

54 Necipoğlu, Gülru, Sinan Çağı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

55 Fleischer, Cornell, *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

olmasından mütevellittir. O Ali'ye yaptığı eleştiride kıstasını şöyle tespit etmektedir. "Ehl-i kemâl, hazm-ı kemâl edebilendir. Hazm-ı kemâl edemeyen ehl-i kemâl addolunamaz."[56] İşte aynı halin bu iki farklı bağlamından baktığımızda Meriç'in tavrı daha vazıh bir şekilde açığa çıkmaktadır. Cemil Meriç Âli'nin de çağdaşı olan Kınalızade'de teorik zeminini bulan ahlakın artık geride kaldığı bir çağda konuşmaktadır. Bu yüzden İbnülemin'den ziyade Necipoğlu'nun tercih ettiği eleştirel zemin ve ruha yakındır. Onun çağdaşları ya da Aziz Agustin'den Rousseau'ya kadar üvey ataları kendinden bahsetmenin adeta bir erdem olduğunu vaz etmektedirler. Haliyle Meriç'in bu tavrı Modern bir tavırdır diyebiliriz. Yukarıda kısaca değindiğimiz şekliyle Nehamas'ın iddia ettiği gibi Nietzsche'nin hayatını bir edebi metne çevirmesine benzer bir şekilde hikâyeye çevirmeye çalışması da bu zeminde değerlendirilmelidir. Bu topraklardaki yalnızlığı ise hala geleneksel kodlarında "benliğe vurgu yapan" metinlere mesafeli davranan bir zihniyetin hayatını devam ettirmesinden olabilir.

Lakin Meriç bu hususiyetin farkında değil gibidir. Onun kendisini inşa ettiği zeminin, içinde yaşamaya karar verdiği Araf'ın harcının Dünya Edebiyatı olduğunu söylemiştik. Meriç kendisiyle o kadar meşgul ve meşbudur ki Hind'i okurken de, Balzac'ın izinden giderken de, kendine dair eksiklikleri gideriyor, kendini yeniden oluşturuyor ve kendi elleriyle yaratacağı dünyada kendisi için malzeme temin ediyordur. Öyle ki bütün müdrikesi böylesi bir dünyada şekillenmiş biri olarak yalnız dünyayı ve hayatı değil Tanrı tasavvurunu dahi burada yeniden şekillendiriyordur. "Ben putperest değilim, kitaba tapmıyorum. İçindeki ses, içindeki ışık, içindeki sevgi, içindeki ruh, içindeki çile, içindeki gözyaşı, içindeki aşk, içindeki tecrübe, içindeki Tanrı çekiyor beni" diyebilmesi buna işaret olarak okunabilir. Murat Beyazyüz'e göre Meriç hayatı boyunca baş etmek zorunda kaldığı duygularla her karşı karşıya kalışında "Kitabın içindeki Tanrı"ya sığınacaktır." "Aslında bu Tanrı biraz da onun mağrur iç dünyasıdır"[57] derken bu hususu kastediyor gibidir.

Yeri gelmişken şunu da ilave etmek gerekir kanaatindeyiz. Dünya Edebiyatının onun hikâyesindeki önemi yalnızca teorik olarak değil gündelik hayatta başvuracağı bir pratik olarak da yanındadır. Tahmin edileceği gibi yalnızlığını bir şahesere çevirmek isteyen Cemil Meriç'in dünyasında kadının yeri neredeyse bir vahiy meleği mesabesindedir. Kadın onu onaylar,

56 Şeker, Fatih, *Osmanlı Entelektüel Geleneği*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s.86-87.

57 Beyazyüz, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, s.253.

onu sağaltır, onu takdis eder ve içinde bulunduğu çılgınlıktan onu çeker kurtarır. Hatta bir makuliyet zeminine nakleder. Hayatındaki kadınlara dair ifadeleri hatırlandığında bu durum daha anlaşılabilir hale gelir. Mesela Meriç bu kadınlardan biri olan Emine Hanımı kazanabilmek için kırk elli sayfalık bir dünya edebiyatı şeması hazırlar. Tıpkı lisede okurken yeni gelen öğretmenlerinden birini etkilemek için yaptığı gibi.

"Kişinin kendisini yaratması hayattaki en büyük amaçtır" diyordu Nietzsche. Yalnızca demekle kalmıyor kendi hayatını, müktesebatını, kederleri, hayalleri ve düşünceleriyle baştan aşağıya ele alıp, kendinden bir karakter yaratmaya çalışıyordu, Nehamas'a göre. Geleneğin cehaletimizin alışıldık karanlığına gömdüğümüz 'kendini bil' tavsiyesi, artık estetiğin fazlasıyla büyülü perdesiyle gölgelenmiş bir şekilde kendini gerçekleştirmek, kendini yaratmak olarak geri geliyordu. Elbette ki bu yeniden dönüş hem kültür endüstrisinin büyüleyici pazarında hem de kökeninden kopmuş düşüncenin geniş agorasında artık bambaşka bir hal üzere var olmaktaydı. Bu konuda birçok ismin yanında belki de üzerine çok ciddi bir çalışmanın da olması sebebiyle Nietzsche'nin adını anmak elzemdir. O belki de dünyanın ardında zannettiğimiz ama gözümüzün önünde yüzyıllardır gizlenip duran hakikatin kendini ele vermesi için kendisini bir estetik karaktere dönüştürerek feda ediyordu. Bugün modern düşünce hala konuşurken, eylerken acı bir tebessümün, öz güvensizliğin ya da gerçek olamayacak kadar küstah bir özgüvenin ardından konuşuyor ve eyliyorsa bu biraz da Nietzsche'nin fedakârlığı sayesinde ruhunda açılan yaraların neticesindedir. Bugün hala büyüklü küçüklü düşünen tüm kafalar Nietzsche'ye dönüp duruyorlarsa bu kapanmayan yaranın özünden sızan hakikatin şiddeti sebebiyledir. Lakin Doğulular olarak, geleneğin bir hayalet gibi yaşantımıza hâkim olduğu arada kalmış modernler olarak ve en nihayetinde içimizdeki kaynağın tüm yaptıklarımıza rağmen kurumadığı Müslümanlar olarak bizim çok da kabullenebileceğimiz bir durum değildir. Her ne kadar hâlihazırdaki kabullerimiz böyle olmasa da. Eğer Meriç gibi bir metinde yaşamayı tercih etmediysek trajedi ancak bir metin içerisinde söz konusu olduğunda bizim ilgimizi çekmektedir. Biz de bu trajediye gösterdiğimiz ilgiyle, şefkatle ve merakla Batılıyızdır. Batılı olamamamız geçmişimizden tevarüs ettiğimiz bir takım hususiyetlerin inatla var olmak istemesi sebebiyle değildir. Bilakis yapısal olarak böyle kodlanmadığımız için ve Batılı olmanın tecrübesinin bizim kodlarımıza yazılmaması sebebiyle kötürüm Batılılarızdır. Haliyle, günah çıkartmak, bir nebze olsun soluklanmak ya da malzeme toplamak için kökenlerimize döndüğümüzde vakur bir tevekkülle, müteşekkir bir merhametle bakar geçeriz bu trajediye. Fakat bazen

kendimizi alıkoyamadığımız, içinden çıkamadığımız, kolaylıkla ötekileştirip bir estetik nesneye dönüştüremediğimiz durumlar ve anlar hayatımıza daha hâkimdir.

İşte bu anların birinden, bu durumların gölgesinden bize konuşup durmaktadır Cemil Meriç. Kökenlerine dair bağlarını, Batı'da fazlasıyla oyalanmış olmaktan mütevellit uyuşturmuş bir modernin trajedisidir bu. Arada kalmışlığın ağırlığından her şikâyet ettiğinde ne kadar söverse sövsün Batı'dan yana tavır koymasından kolaylıkla anlaşılabilir. Trajedisi bu yüzden gerçektir. Bu yüzden belki de iddialı olacak ama Meriç bizim ilk modernimizdir. Tıpkı Nietzsche gibi. Nehamas'tan biliyoruz ki "Nietzsche'nin öz-göndergeselliğe yönelik tutkusu, kişinin kendini-oluşturması isteğiyle birleşerek onu ilk modernist kılarken aynı zamanda son romantik de kılmaktadır.»[58] Bu yüzden kendi hayatını haddinden fazla önemsemekle malul ama onu başarılı bir estetik sürece tabi tutmakla da mahirdir. Nietzsche erken bir dönemde şöyle der: "Kitleye ait olmak istemeyenlerin yalnızca kendilerini hafife almayı bırakmaları gerekir."[59] Cemil Meriç'in Nietzsche'den farkı kendini hafife almamasında değildir. Sorun, kitleyi fazlasıyla geniş tutup ötekileştirmesinde gibidir. Ama her halükarda Cemil Meriç'in trajedisi de bu anlamda Nietzsche'ninkine benzemektedir. O da hiç şüphesiz Nietzsche gibi kendi hayatını bir metne çevirmek istemektedir. Bu girişiminde de temel hammaddesi, rehberi, prospektüsü ve harcı topyekûn Dünya Edebiyatıdır.

Tam da bu sebeple, "Jurnal'inde kendini Stendhal'in *Kırmızı ve Kara*'sının kahramanı Julien Sorel ile karşılaştırması"[60] ya da "kendini kitapların baştan çıkarttığı Emma Bovary'ye benzetecek" kadar ileri gitmesi[61] ya da başka bir yerde "Ben zavallı bir Don Kişot'um..."[62]demesi tesadüf değildir. Bütün bunların sıradan bir şekilde, tesadüf eseri seçilmediği ortadadır. Ciddi ve içeriden bir okumanın neticesinde sürekli kendisiyle mukayese ederek, metinlerden, rahatsız olduğu gerçek dünyadan "pencerede şakıyan kuşlardan bize ne. Reel olan tabiat değil, kitaplarda görülen rüyadır"[63] diyebilecek kadar kopmuş birinin arayışı neticesinde bilinçli olarak tercih edildiği aşikârdır.

58 Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, s.314.

59 *A.g.e.*, s.233.

60 Gürbilek, Nurdan, *Mağdurun Dili*, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s.88.

61 *A.g.e.*, s.93.

62 A.g.e., s.107.

63 Gürbilek, *a.g.e.*, s.111.

Sonuç Yerine

Nurdan Gürbilek *Mağdurun Dili* adlı kitabında Cemil Meriç'i anlattığı bölümde hoş ve veciz bir ifade vardır: "Tarihte mağlup, üslupta galip."[64] Meriç'in mağlubiyeti hususunda herhangi bir doğrulama için yalnızca kendi eserlerindeki ifadeler yeter de artar kanaatindeyiz. Bu yüzden haricen bir izahata lüzum görmemekteyiz. Lakin Gürbilek'in rehberliğinde şunu da söylemek icap eder ki, bu mağlubiyet yalnızca onun hanesine yazılamaz. Döneminin hatta öncesi ve sonrasını da kapsayan uzun bir dönemin hikâyesinin veciz bir özetidir mağlubiyet. Meriç, elbette bu mağlubiyeti muazzam bir hikâyeye, metne çevirebilmiştir. Elbette bundaki en mühim ve müessir silahı da üsluptur. Hülasası Gürbilek'in tespit ettiği gibi üslubunda hakikaten galiptir.

Bunun yanında üslubu üzerinde tartışmaya devam ederken Gürbilek biraz fazla eleştireldir. "Üslup tek başına dünyayı değiştirmez. Olsa olsa bu dünyada susturulmuş olanın sesinin hepten unutulmasını engeller... Eğer mazlumu baştan muzaffer gösteriyorsa üslup, yalnızca gerçeği perdelemekle kalmaz, sahibini şimdiden zalime borçlandırmış demektir." Gürbilek burada Meriç üzerinden başka bir yerlere mesaj veriyor gibidir. Anladığımız kadarıyla, muhatabı, hâlihazırda Türk düşüncesinin sağlıklı hareket etmesine mani olan kulunçlarından biri olan sağ-sol çekişmesinin ezeli muhatabı olarak Türk sağıdır. Türk düşüncesinde, özellikle sağa çeken romantik bir tavırdan dolayı, fazlasıyla güzellemeci bir tarihsel yaklaşım hala hâkimdir elbette. Bu inkâr edilemez. Meriç de bu güzellemenin pahada ağır nesnelerinden biridir. Lakin bu hususiyete rağmen, bu yalnızca Türk sağının hesabına yazılacak bir borç değildir. Bu topyekûn Türk düşüncesinin borcudur. Tanpınar'ın da yıllarca bu kadere mahkûm edildiği ve bugünlerde "solcular siz de Tanpınar'ı sevebilirsiniz" nevinden ironik ifadelerle solun sekterliğine yönelik içeriden eleştirilerin olduğu bir dönemde bu husus daha iyi anlaşılacaktır.

Bütün bu tartışmalardan bağımsız olarak yeniden üslup meselesine dönecek olursak üslubun içerisinde bir tehlike olduğu aşikârdır. Lakin dil de bundan muaf tutulamaz. Örneğin Lacan'ın da dediği gibi "Dil yalan söylemek için vardır". O halde bu dile en fazla yakışan, ziyadesiyle güzelliğini ortaya çıkaran bir kıyafet olan üslubun da bundan beri olması mümkün değildir. Üslup içerisinde kuvvetli bir zehir taşır. Sahih ve kavi bir paradigmanın ya da ve ilim/düşünce geleneğinin olmadığı yerde bu zehrin tehli-

64 *A.g.e.*, s.75.

kesi iki kat artar. Bu da Gürbilek'in işaret ettiği muhtemel sakıncalara yol açabilir elbette. Örneğin Nietzsche'nin, tüm yıkıcılığına rağmen, üslubunun şiirselliği bütün o gelenek içinde düşünceye yön veren ve hatta onu sağaltan müthiş bir güce dönüşürken, Meriç'in üslubu böylesi bir geleneksizlik içerisinde eskinin artıklarından amatör bir küratörce tanzim edilmiş ruhsuz ve köksüz bir müzeye dönüşmektedir. Müzeler ölünün güzellemesinin yapıldığı yerlerdir, hayat oralara hiç uğramaz. Hayatı kuşatmak isteyen kanlı canlı bir düşüncenin değil, onu bir metaa çevirip sömürmek isteyen balmumu bir art niyetin mekânlarıdır. Lakin böylesi bir zaaf düşüncenin tüm kamaralarında söz konusudur, yalnızca sağında değil.

Hülasası, bizim üsluba olan hayranlığımız o görkemli şiir çağlarından kalan bir takım hatıraların yeniden canlanmasından ibarettir, yeniden ve bir hastalık olarak. Bunun sağda daha fazla olması, solu kurtarmaz. Ayrıca Meriç bu hususta Türk düşüncesinin en dürüst karakteridir. O, sağın ve solun ötesinde, bu üslubuyla kendi fildişi kulesini ve bir edebi metne çevirdiği kendi imgesini tahkim etmektedir sadece.

Diğer yandan, Tanpınar'ın dediği gibi Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olmak imkânı vermez. Bu ifadede dikkat kesilecek nokta *kendisi* ibaresidir. Genel bir teamüldür: kendisi ifadesi hep Türkiye olarak algılanmıştır. Oysa bu ifade Türkiye'nin evlatları olarak birer insan teki olan aydının bizzat *kendisi* de olabilir. Bunu kendisini Türkiye, ya da Türkiye'yi kendisinden ibaret gören aydının suçüstü yakalanması olarak da okuyabiliriz. Cioran'ın ifadesiyle yorgun aydındır bu aydın. Psikiyatride içe alma (internalization) kavramından söz etmiştik. Burada genelin kabulüyle Tanpınar'ın kastettiği mana üzerine yoğunlaşırsak da aynı sonuç çıkacak kanaatindeyim. Menfaatlerine ulaşabilmesi için çocuğun anne ve babanın ahlakını stratejik bir takiye yöntemiyle içselleştirmesi neticesinde konjonktürel ahlakla ahlaklanan bir aydın tipidir bu. Meriç tam da burada bu tuzağa düşmemektedir işte. Elbette o da Türkiye'den hiç söz etmediği zamanlarda dahi hep Türkiye'den söz etmektedir. Lakin bu onun kendi tercihi değildir, onda tezahür eden Türkiye'nin ruhunun muzipliğidir. O yüzden de Meriç mezkûr dürüstlüğüyle üslubundaki zehirden sorumlu tutulamaz.

Son olarak, Dücane Cündioğlu'nun dediği gibi "ıstıraplarından bir roman ve bir şiir yaratamamıştır" ama hayatını bir edebi metne, bir hikâyeye dönüştürebilmiştir. Cemil Meriç'in bu çabası yalnızca kendi hikâyesinde değil hepimizin hikâyesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Meriç araf-ta geçen uzun yılların neticesinde sağlıklı bir karar vermemiz gerektiğini

hepimizden evvel fark ederek; kendi hayatını masaya koymuştur. Bu fedakârlığı ve kahramanlığıyla da bize bir yol göstermeye çalışmış ve tıpkı Nietzsche gibi kendisini feda edebilmiştir. Gürbilek buna pek yanaşmıyor gibi olsa da bundan sağın nasibi olduğu gibi solun da olacaktır. Çünkü Cemil Meriç sağ ya da sol fark etmez tüm Türkiye olarak dalaletimizin, cehaletimizin ve hamasetimizin derme çatma panteonundaki müheykel remiz/şahsiyetlerden biri olarak değil, bütün bu hikâyenin içerisinde eksiğiyle fazlasıyla, dehasıyla kusuruyla anlaşılmayı bekleyen bir insan olarak bunu hak etmektedir.

Bibliyografya

Kitaplar

Aksakal, Hasan, *Politik Romantizm ve Modernite Eleştirileri*, Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Calvino, Italo, *Klasikleri Niçin Okumalıyız?,* Çev. Kemal Atakay, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Damrosch, David, *World Literature Theory*, 2014, WILEY Blackwell Pub., West Sussex, UK.

Eckermann, John Peter, *Yaşamının Son Yıllarında Goethe ile Konuşmalar*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2007.

Fleischer, Cornell, *Tarihçi Mustafa Ali, Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı*, Çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

Gürbilek, Nurdan, *Mağdurun Dili,* Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Harvey, Steven, "İbn Bacce'nin Kendi Kaderini Tayin Hakkı", İslâm *Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi,* Pınar Yayınları, İstanbul, 1999.

Beyazyüz, Murat, *Cemil Meriç'in Psikobiyografisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2016.

Black, Antony, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi Peygamberden Bugüne*, Dost Yayınları, 2010.

Kayalı, Kurtuluş, *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

Küçük-İslâmoğlu, Ümran, *Nobel Edebiyat Ödülünün Yapısı ve Dünya Edebiyatındaki İşlevi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014.

Meriç, Cemil, *Kırk Ambar Rümuz-ül Edeb,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.

Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Meriç, Cemil, *Jurnal*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.

Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Meriç, Cemil, *Jurnal II,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2005. s.97.

Meriç, Cemil, *Mağaradakiler,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.

Necipoğlu, Gülru, *Sinan Çağı, Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimari Kültür,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Nehamas, Alexander, *Edebiyat Olarak Hayat: Nietzsche Açısından*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

Safranski, Rüdiger, *Romantik Bir Alman Sorunsalı,* Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.

Şeker, Fatih, *Osmanlı Entelektüel Geleneği,* Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

Makaleler

Beecroft, Alexander, "Greek, Latin, and the Origins of 'World Literature", CLCWeb: Comparative Literature and Culture, Volume 15 Issue 5 (December 2013) Article 2, http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol15/iss5/2

Deniz, İsmail, "Cemil Meriç: Bir Dünyanın Eşiğinde," *Divan*, S. 16., 2004, (267-274)

Köroğlu, Burhan, "İbn Bacce, Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni", *Endülüs ve Felsefenin İşraki (leşmesi) liği*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s.533 (519-544)

Köroğlu, Burhan, "İbni Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divan*, sayı: 1, 1996, s.60.

Puchner, Martin, "Dünyasal Edebiyat", *Dünya Edebiyatı Deyince… Aralıkta Edebiyat Sempozyumu Bildirileri,* çev. Sıla Okur, Varlık Yayınları, İstanbul, 2009.

Cemil Meriç'in Dünyasında Roman

GÜLŞEN ÖZER

Türkiye'deki pek çok tartışmalı mesele üstüne görüşlerini çeşitli vesilelerle dile getiren Cemil Meriç, okurlarına ansiklopedilerle, kitaplarla kurduğu dünyadan derlediklerini kendi bakış açısı ile aktarır. Metinlerinin genelinin sıradan bir okur için dağınık bilgi görüntüsü vermesinin hatta aforizmatik üslubunun sebebi de budur. Yıllara yayılan yazı veriminin başlıca hususiyeti üslup ve bilgi olduğundan okuyucunun kültürel donanımı arttıkça ele aldığı meselelere ilişkin söyledikleri kendini zamanla okuruna açmakta, derinliği anlaşılmaktadır. Meriç'in fikirlerini okumak, akıcı olması nedeniyle kolay olsa da ele aldığı bir meselede ne düşündüğünü anlamak, kendisindeki dönüşümlerin oluşturduğu kırılmalardan dolayı başka bilgileri gerekli kılar. Zira belli bir zaman aralığında olumlu kanaat serdettiği mesele ve isimlere ilişkin yaklaşımları zamanla değişmiştir. Dolayısıyla bütün metinleri okunmadan dahası bunlar kronolojik bir biçimde incelenmeden herhangi bir mesele veya kişi hakkında ne düşündüğünün tespiti noktasında bir şeyler daima eksik kalabilmektedir. Ayrıca Meriç'in düşüncelerini kavramak için okuduklarına dikkat kesilmenin yanında yaşadığı dönem/ler hakkında da bilgi sahibi olunması şarttır.

Yazılarının muhtevası kadar üslubuyla da öne çıkan Cemil Meriç, kimi insanların başında taçla, kimi insanlarınsa elinde kılıçla doğduğunu söyler, kendisine düşenin ise kalemle doğ-

mak olduğunun altını çizer.[1] Şiirden düzyazıya öznelden nesnele atlama iddiasındaki serencamı personasını ayakta tutarak ayrıcalıklı mevzisini daima korumasını sağladığı kadar, ‘bir ülkenin vicdanı olarak muhteşem bir maziyi daha muhteşem bir istikbale bağlayacak bir köprü’ olma arzusunu da içerir. Bu nedenle, düşünce dünyasını aralayıp romana dair bakış açısının mahiyetini, edebiyat sosyolojisi bakımından romana verdiği aslan payı, dünya ve Türk edebiyatındaki romancılara ve romanlara ilişkin görüşlerini derlemek, tespit etmek hem zor hem de çok kolaydır. Zordur zira satırlar arasında sürekli birileri hakkında hükümler veren, kelimelerden kılıçlarıyla onlarla vuruşan bir düşünürün dünyasında adeta bir savaş alanına düşersiniz, dolayısıyla bu ortamda onun ne söylediğini tam manasıyla anlamaya çalışmak durumunda kalırsınız. Diğer taraftan kolaydır, çünkü Meriç’in kılıç gibi kullandığı kalemi belli konularda oldukça nettir. İrşat vazifesi olarak gördüğü yazma eyleminde saflar son derece net olup, bu alanda iyi iyidir, kötü kötüdür, kimseye iltimas geçilmez, merhamet edilmez. Doğrusu Meriç’in acımasızca yerden yere vurduğu yazarları görünce herhangi bir konuda kanaat bildirmek bir yana açıkçası hiçbir şey yazası da gelmiyor insanın. Belki, Meriç hayatta olsaydı bu his çok daha kuvvetli olurdu ki onu seven, izini sürenler arasında da kelimeleri en az onun kadar keskin kullananların varlığı tedirgin bir anlama ameliyesine neden oluyor.

Hayatı boyunca yerini kitapların arası, kütüphane olarak sabitleyen Cemil Meriç’in dışarısı ile ilişkisi sık sık hüsranla neticelenir. Yazdıklarından yola çıkarak kendisini aktif siyasete çekmek isteyenler olsa da, kendisi kesin bir tavırla muhkem bir kale hüviyetindeki kütüphanesinde kalarak, aydınlanma ve aydınlatma vazifesini ifa etmek ister. Hakikatleri yoklama sürecinde öncelikle zihinlerdeki keşmekeşi dağıtmaya çalışan Meriç, 1940’lardan ömrünün sonuna kadar roman meselesini çeşitli boyutlarıyla gündemine almış, bu konuda mukayeseli çalışmalar yapmıştır.[2] Roman tercümeleri de yapan Meriç, roman türüne dikkatle eğilmiş ve bu alanı çok sevmiştir. Tüm sıcaklığı, dürüstlüğü ve cesaretiyle olgunluk devrini on dokuzuncu yüzyılda bulan bu türün imkânlarını elinden geldiğince dili döndüğünce ifade edecektir. Bu yazı çerçevesinde Meriç’in roman konusuna bakışı, bu türe dair genel olarak söyledikleri, romancılara ilişkin

1 Cemil Meriç, *Mağaradakiler,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.283.

2 Cemil Meriç’in adı, Türkiye’de karşılaştırmalı edebiyat kürsülerinin kurulması sürecinde gerek Batı gerekse Doğu edebiyatını bildiği için gündeme getirilmiştir. Nitekim Adile Ayda, 1979 yılında *Hisar* dergisinde onun dünya edebiyatı kavramına sahip olduğu için bu edebiyatı okutabileceğini ifade etmiştir. Bkz. Ümit Meriç Yazan, *Babam Cemil Meriç,* İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.113.

kanaatleri ve roman türünün fakirleşmesi çerçevesinde gündeme getirdikleri ele alınacaktır.

Romanın Tarifi ve Tarihi

Romanın gelişimi, dünya edebiyatındaki yeri konularında ansiklopedik bilgiler sunmakta son derece hünerli olan Cemil Meriç'in, bu türün tarifi konusunda başka mefhumlarda olduğu kadar net bir tarifi yoktur. Bunun nedeni, bu tarzın unsurlarından parçalar taşıyan roman yazımının kadim geçmişidir. Bu yönüyle roman, herkesin tanıdığı ama tarif edemediği bir türdür. Kurgusal oluşundan uzunluklarına kadar sözlüklerde yapılan roman tanımlarını masaya yatıran Meriç, bu tanımlar dışında kalan romanın sınırlarındaki birtakım unsurları zikrederek tariflerin eksikliklerini belirginleştirir. Kendisi, o engin tecessüsü ile edebiyat bilimi ile ilgili kitaplara, sözlüklere ve genel ansiklopedilere müracaat ederek kıymetli birtakım aktarımlarda bulunsa da "medeniyetin aynası" kabul ettiği roman türünü bir türlü tanımlamaz, daha doğrusu tanımlayamaz.

Cemil Meriç, Avrupa'nın kendisini Eski Yunan'a bağlaması hasebiyle romanın başlangıcının Roma kabul edilmesi, hikâyeyle roman münasebeti, halk dilini ifade etmek için roman kelimesinin tercih edilmesi, edebi dil olmayan manasında kullanılması gibi örneklerden yola çıkarak tarif sürecinde karşısına çıkan yahut fark ettiği birtakım noksanlıkları ve boşlukları gözler önüne serer. Romanın tarifini yapmaya soyunan bir kısım "ulemanın" cehaletini ise hiciv diliyle ortaya koyar. Sözgelimi İ. Sami Akalın imzalı *Edebiyat Terimleri Sözlüğü*'ndeki, roman kelimesinin Roma'dan geldiğine dair iddiayı üzerinde durulmayı hak etmeyecek kadar yanlış bulur. Roman dilinin Roma İmparatorluğuyla münasebetinin bulunmadığını işaret ettikten sonra, Mustafa Nihat Özon'un *Edebiyat ve Tenkit Sözlüğü*'ndeki tarifi aktarır. Romanı realiteden ele alınmış elemanlarla tasarlanan kurmaca olarak ele alan bu tanımı, "kütüphanelere sığmayan hayal ürünlerinden" dolayı son derece eksik bulduğu ise aşikârdır.[3] İşin aslını şu şekilde açıklar; roman terimi Ortaçağ Avrupa'sında halk dili anlamında kullanılmıştır. 1840'larda Strazburg'da halk diline bu ad verilmiştir. Halkın konuştuğu bu dilin ise edebi bir mahiyeti yoktur. Roman bir dil adı iken daha sonra halka hitap eden metinlere verilen ad olarak şekillenmiştir.[4] İlginçtir, tarihi belirsiz olan "Romanın Romanı" başlıklı son derece

3 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.134.

4 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.350.

önemli olan bu metninde Meriç, bu tanıma nasıl ulaştığını belirtmiyor, üzerinde durulmaz dediği Roma'ya izafe edilerek yapılan açıklamanın ise günümüzün anonim bilgi ortamlarında hâlâ doğru kabul edilmeye devam edişi ise meselenin başka bir boyutu.

Sosyoloji ve edebiyatı birlikte mütalaa eden Cemil Meriç, romanın tarihi serüveni üzerinde ufarak bir kitap olabilecek ölçüde çalışmıştır. Adı geç konmuş olsa da, romanın en azından ruh olarak her çağda, tüm coğrafyalarda yaşadığının altını çizerek, bu konudaki Batı merkezci yaklaşımlarla hesaplaşmaya çalışır. Şiirsel üsluplu düzyazıyla, yarım asır dolaştığı hayal dünyasından, okurlarına türün merhaleler şeklindeki serüvenini 'haşarı bir çocuk, cihangir bir delikanlı, nihayetinde fetihlerini gerçekleştirip sınırlarını belirleyerek kemale erer' diyerek hülasa eder.[5] Türün çocukluk, gençlik ve olgunluk aşamaları, insanlığın başından bu yana hayal dünyasındaki gezintilerinin adıdır da aynı zamanda. Nihayetinde romanı ilerlemeci bir yaklaşımla tarih öncesi, ön tarihi ve kemal çağı olarak üç aşamalı bir çizgiye oturtur. Bu yönüyle, aşamalar halinde bir türün nasıl teşekkül ettiğini ortaya koymuş olur. Meriç, romanın tarihi tasnifinde ilk dönemi Batı dışından örnekleri kapsayacak şekilde, ön tarihi de İspanya, İtalya, Almanya, İngiltere, Rusya ve Fransa'dan örneklerle izah eder. Olağanüstü terkip kabiliyetiyle romanın kemal çağının kapısını açan ise Honoré de Balzac'tır. Onun nazarında dünya romanının bütün araştırmalarından, başarı ve başarısızlıklarından istifade eden Balzac, roman türüne son şeklini vermiştir. Artık roman demek Meriç'in dünyasında her zaman Balzac'tan ibaret bir dünyadır.

Mısır, Hindistan, Japonya, İran, Arabistan üzerinden yaptığı vurguyla "hayal ağacının" köklerinin buralarda tutunduğuna işaret ediyor. Fakat ne olursa olsun Balzac'a kadar roman kendini olgunlaştırmış değildir. Roman babında ilk zikrettiği eser ise, yedinci yüzyılda uzun zaman İran'da bulunan tarihçi Ksenefon'un ülkesine döndükten sonra bu ülkeye dair hayali bir şahsiyet üzerinden, bir insanın nasıl terbiye edildiğini, kimlerle münasebetinin olduğunu, nasıl bir toplum içerisinde yaşadığını, zaferlerinin sebeplerini anlattığı, siyasetname türündeki kitabıdır.[6] Meriç'in bahsettiği muhtemelen *Anabasis* adlı kitaptır ki, Büyük İskender'in bunu İran seferinde kılavuz olarak kullandığı kaynaklarda belirtilir.

5 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.128-129.

6 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.351.

Romanın seyrine dikkatle eğilen Cemil Meriç, felsefi fikirleri serbestçe anlatma sürecinde Helenistik dönemden Ortaçağ Avrupa'sına uzanan anlatı geleneklerini irdeler. Meriç, Yunan romanının şehirlerde teşekkül edişinin sebebi sadedinde, yaşanan hayatla büyük idealler arasındaki büyük parçalanmaları gündeme getirir. Buna göre, yazar yaşanan maddi hayatın çürümesi ve sefaleti karşısında başka ufuklara kaçarak, gerçekliği hayallerinde aramaya koyulur. İşte bu dönemde yazılan romanlar felsefi fikirleri anlatmaları bakımından, Ksenefon'un takipçileri olarak anılmayı hak etmektedirler. Ortaçağ boyunca okuma yazma bilmeyen geniş halk kitleleri için, kilisenin himayesinde Latince olarak kent hikâyelerinin yazılması manidardır. Ekseriya Kudüs'e giden hacılar için kaleme alınan cenk hikâyeleri zevkle dinlendiği gibi, İslâm'la yapılan kavgayı da anlatarak Hıristiyanlık eksenli bilinci inşa edecektir. Aslında hayatın sefaletinin ötesine geçmeyi deneyen, akla hayale sığmayan bu hikâyeler, Hıristiyanlara hayal formunda bir ideal sunmaktadır. Meriç'in, geniş kalabalıkların keşişlerce seferlere hazırlanması, onların hayallerinin kanatlandırılması babında söyledikleri romanın Batı medeniyetinin aynası olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Aslına bakılırsa onun bu tespiti günümüz roman araştırmacıları tarafından da paylaşılmaktadır. Meriç'in Ortaçağ'daki cenk hikâyelerinin Batı romanının temelini attığına dair kanaatleri şu satırlarda net bir şekilde okunabilir:

> Evvela cenk hikâyeleri hacca gidenler için okunuyordu. Yani bir dinleyici birliği vardı. Aşk hikâyeleri ise şatolarda okunuyordu. Bir kadın birliği vardı. Bu iki birlik doğmadan roman sahneye çıkamazdı. Eski Yunanlıların bir roman kültürü yoktu. Destan ve tiyatroda gerçi halk güçlüdür. Fakat roman halka hitap edememişti. Romanın sahneye çıkışı, Hıristiyanlığın sahneye çıkışıdır. Yani Hıristiyanlık evvela kadına büyük bir yer vermiştir. Ayrıca kadın yeni bir boyut daha kazanmıştır. Edebî boyut ve yavaş yavaş eğitim geliştikçe kadınlar da okumaya büyük aşk duymuşlar ve okumuşlardır. Böylece aşk romanları büyük bir itibar görmüştür Avrupa'da. Bu itibarın başlıca kaynağı kadınlardır. Çünkü kadınlar artık çok sevdikleri bu türe âlâka ile takip etmektedirler. Roman aşkın kendisi olmuştur.[7]

Bu kısımda Cemil Meriç'in, Hristiyanlığın kadına önem ve değer verdiğini eklemesi şaşırtıcıdır, oysa Batı tarihindeki dramatik kadın hikâyeleri bize tam tersini söyler. Fakat Meriç'in buradaki vurgusunun temeli kadınların okumayı sevmeleriyle romana ilgi duymalarının ardından bir edebi tür romanın öneminin arttığı ve yaygınlık kazandığıdır. Mesele sadece bu-

7 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.353.

nunla da sınırlı olmayıp Meriç'in romana dair bakış açısında sık sık kadın vurgusuyla karşılaşılır, kendisi romanı adeta bir kadın gibi düşünmektedir. Romanın bizatihi kendisi kadınlaradır, kadınlar için yazılmış, kadınlar tarafından yayılmıştır. Ona göre bunun nedeni romanın konusunun macera ve aşk olmasıdır. Konusu görülmeyeni sunmak olan romanın ve hatta tiyatronun önce çocuğu, kadını gençleri hastaları damgaladığını söyleyerek de yine farklı bir cihetten alakasını kurar.[8] Romanın diğer nesir türlerinden daha başarılı olmasını da alkışlayıcısı, reklamcısı olarak dünyanın gizli fakat en gerçek kuvveti kadınlara bağlamaktan yanadır.[9] Cemil Meriç, daha sonra romanın her tür duyguyu öne çıkarma hakkına yaptığı katkıya değinir. Meriç ayrıca bazı kadınları; "kadın olamayacak kadar akıllı" olanları, kızdıracak bir yorum yaparak, Montaigne, Bacon, Nurullah Ataç, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi yazarların ukala, bilgiç, fazla sıkıcı metinlerinin kadınların dünyasından uzak olduklarını hatta bunların kadınlarca okunmadıklarını söyleyecektir. Meriç, kadının ruhu, kalbi, zekâsı, aşk, adalet ve kültür meseleleri konularına bakışı noktasında birtakım tezler ileri süren Gina Lombroso'nun ilk olarak 1922'de yayımlanan ve "erkeğe kadını daha iyi anlaması için yol göstermek, kadına kendisini en çok meşgul eden sorunların bir kısmını çözmede yardımcı olmak" isteğiyle yazılan *Kadınların Ruhu* adlı eserine dair yazdığı uzun metinde[10] de okurlarına bunu hissettir. Bununla aslında fikir kitapları tarzının da kadınlarca tercih edilmediğini söylemeye çalışır. Meriç'in kadınlara dair ilk bakışta doğruluk payı taşıyormuş izlenimi veren bu hükümleri, acele verilmiş gibi görünmektedir. Romanın, Batı'da ortaya çıkış koşullarını anlatırken de "daha zavallı bir dünyanın, daha dişi manevi iklimin, daha geveze bir toplumun" ürettiği bir tür olarak bahseder.[11]

Madam de la Fayette'nin *Princesse de Cleve*'sinin 1678'de Fransa'da kapış kapış satılmasından hareketle Cemil Meriç, eserde duyguların gelgitlerine dikkatle eğilmesinin sebebi olarak yazarın kadınlığını vurgular.[12] Kadın konusu her nerede geçerse geçsin, Meriç duygusallık eksenli bir okumayı muhakkak gündeme getirir. Bu da zihninde bu anlamda ayrı başlık açtığının işaretidir. Dikkat çekici bir hususta kadın yazarlar ve kadınsı yazılardır. Aşk temasının yazanı okuyanı kadınlardır hatta erkek yazarlar için aşk temasını işlemek, alıcısının kadın olmasını hedeflemekle alakalıdır.

8 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İstanbul, 2013, s.218.

9 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.138.

10 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 2*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.515-534.

11 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.287.

12 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.237.

Romanla kadın yan yana geldiğinde Meriç'in yaptığı analizler bir kenarda tutulursa, kadına dair hakkını teslim ettiği nokta Avrupa tarihindeki Flora Tristan, George Sand, Daniel Stern gibi büyük kadınlar açıklamasında karşımıza çıkar. Meriç, filozof, romancı gibi özel kadınlara temas ederek, roman konusunda yaptığı genellemeleri askıya alır.[13]

Bunların ötesinde Cemil Meriç, on altıncı yüzyıla kadar Batı'da roman türünün aldığı şekli hem sosyolojik hem de edebi bakımdan yorumlar. Bu yüzyıla kadar genel olarak kadınlar için aşk erkekler içinse cenk hikâyelerinin dallanıp budaklanmasıyla gelişen romanın ilk biçimlerinin kimi zaman öfke yarattığını da hatırlatır. Kadınların okuduğu aşk hikâyeleriyle alay eden fabiyolar bir tepki türüdür. Romanın gülünçleştirilmesinin ardından dünya romanının ilk ciddi ve büyük örnekleri olarak Fransız edebiyatından Rabelais'in *Gargantua*'sı ile İspanyol Cervantes'in *Don Kişot*'unu iki fantastik hikâye olarak kaydeder. Meriç burada da hayat ve idealler üzerinden bir değerlendirme yapmayı önceler. Rabelais ve Cervantes söylemek istedikleri hakikatleri roman ismi altında dile getirmeyi tercih ederek, kendi çağlarının ve kültürlerinin tenkidini yapmışlardır. Böylelikle, başka türlü söyleme imkânı bulamayacakları hakikatleri bu tür vasıtasıyla ifade ederek, romanın doğmasına öncülük etmişlerdir.

On sekizinci yüzyılda macera romanının en büyük temsilcisi Le Sage'ın ilk eseri İspanyol edebiyatından esinlenen *Topal Şeytan*[14] Avrupa ölçüsünde büyük bir değer kazanacaktır. Cemil Meriç, Avrupa'nın bütün dillerine çevrilen bu romanı, romanın geleceğini gösteren garip bir başlayışın miladı addeder. Buna göre, Aspodi adlı şeytanı kurtaran İspanyol delikanlısı kurtardığı şeytan tarafından mükâfatlandırır. Bütün vadiyi dolaştırır,

13 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.230. Meriç, romanla kadın bağını Türk romanı değerlendirmelerinde de zikreder. Cumhuriyet sonrasında hız kazanan Batılılaşma sürecinde kadın toplumsal hayata katıldığından durum değişmiştir. Osmanlı döneminde toplumsal hayatta kadın görünür olmadığı için Tazminat devrinde roman yoktur. Bu romanın hudutlarını daraltır dolayısıyla ama Cumhuriyet sonrasında kadın romana gerçek manasıyla konu olur ve aynı zamanda Halide Edip Adıvar gibi kadın yazarlar öne çıkar.(s.341)

14 *Topal Şeytan*'ı Batı'nın ilk romanlarından biri kabul eden Meriç, romanın kahramanının evlerin damını açarak, okuyucuları yatak odalarına sokması üzerinde duracaktır. Sonraki yıllarda roman türü üzerinde özellikle mahremiyet çerçevesinde yapılacak olan tartışmalara kapı aralayan bir değerlendirmedir bu. Zira Meriç, romanı başlangıcından itibaren bir ifşa aracı konumuna yerleştirir. Osmanlı'nın yaraları olmayan bir toplum olduğundan hareket eden Meriç, Osmanlı'da romanın yerine hikâyenin bulunduğunu bunun ise ya destanın bir ya da hisse alınacak kıssaların bir parçası olduğunu ifade edecektir. Meriç'in bu kanaati sonraki yıllarda muhafazakâr çevrelerde sürdürülen roman tartışmalarını da alttan alta etkileyecektir. Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.285.

evlerin çatılarını kaldırarak olup biten tüm kepazelikleri tek tek gösterir. Avrupa'nın o dönemki tüm hallerinin açıkça gösterildiği bu romanı Meriç, teknik kusurları bir yana bırakıldığında sosyolojik bakımdan son derece değerli bulduğunu ifade eder. Uzun zaman Fransız edebiyatının etkisinde kalan İngiltere'nin siyasi ve sosyolojik gelişmeleri ile edebiyatını bir arada ele alan Meriç, Avrupa'da çağdaş romanın başlangıcı olarak Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* romanını anar. Bütün bir neslin gönlünü fetheden bu romanın kahramanı, püriten Robinson'u kapitalizmi kuracak olan İngiliz burjuvazisinin çocuğu görür. İlginçtir Meriç, bu konudaki değerlendirmelerine romanın yazarının çok dalgalı ve dolambaçlı hayat hikâyesini de katar. Defalarca iflas eden, hapsedilen ve altmış yaşından sonra roman yazmaya koyulan Defoe'nun tek başına bütün insanlığı yeniden başlatmaya yönelik çabasının neticesi olan bu roman, yaşanmış bir hayatının faturası olarak okuyuculara sunulmuş ve inandırıcı kılınmıştır. Edebiyat tarihçilerinin İngiltere'de Kitab-ı Mukaddes'ten sonra en çok satılan kitap dedikleri *Robinson Crusoe* tabiatla insanın kavgası olmanın ötesinde, Batı'nın yükselen burjuvazisinin emellerinin tercümanı olur.[15] Adeta çağın beklentilerini tüm boyutlarıyla dile getiren bu roman, esasen romanın, bir sınıfın ifade aracı ve bu sınıfında insanlık adına konuşarak kendi hayallerini yaygınlaştırma vasıtası olduğu şeklindeki daha genel bir tespite de imkân tanır.[16]

Dünya Edebiyatı, Romanın İmkânları ve Romancılar

Düşünceyi, gelenekleri, değişimleri kucaklayan dünya edebiyatının son derece geniş bir alan olduğu açıktır. Dünya edebiyatının bir parçası olan romana dair görüşlerini ele aldığımız Cemil Meriç, gayet tafsilatlı bir biçimde dünya edebiyatını kavramaya gayret eder. Meriç için dünya edebiyatının ortaya çıkış serüveninde sahnede görünen Batı edebiyatı esasen kendini Yunan'a nispet eder fakat "Yunan ihtiyar Şark'ın haramzâde mirasçısıdır."[17] Çünkü Batı'nın tüm bilgi birikimini irtibatlandırdığı ve bu bilgilerin başlangıç noktası kabul ettiği Antik Yunan, aslında tüm malzemesini başka milletlerden devşirmiş ve istediği şekle sokmuştur. Oysa dünyada, Batı edebiyatının dışında başka edebiyatlar da vardır. Batı açısından dünya edebiyatı 1832'ye kadar Almanya, Fransa, İngiltere ve İtalya edebiyatıdır. Bu tarihten sonra Doğu'ya göz atacaklardır.[18] Meriç, dünya

15 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.360.

16 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.128.

17 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.331.

18 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.333.

edebiyatını salt Batı merkezli anlamayan yelpazesini oldukça geniş tutan bir yazardır. Romanın köklerini Doğu'ya dayandırması bir yana Hint Edebiyatı üzerine müstakil bir çalışma yapması, Doğu ve İslâm dünyasına analitik bir dikkatle eğilmesi okuyucularına farklı bir pencere açmayı denemesiyle ilgilidir.

Romanın çağımızda müstevli oluşu babında okuma tecrübeleri üzerinden son derece önemli yorumlarda bulunan Cemil Meriç, "antik trajedinin mirasçısı" olan romanın çağdaş yorumunun kodlarını, insanoğlunun şuuraltına kadar inmiş olmasıyla izah eder. Kendisinin deyimiyle, 'romanın tımarhaneden, kerhanelere dek çirkinliklerin de çatısını aralaması', romancının, gündelik yaşam içerisine girerek büyülü aynasını sokak aralarında gezdirmesi bizi başkalarının maceralarına ortak ederek, hayatımızı genişletip değiştiren dost bir sanatkâr olmasından kaynaklanır.[19]

Cemil Meriç'in dünya edebiyatında romanı anlatırken üzerinde durduğu, adını andığı, önemsediği ve eleştirdiği pek çok yazar vardır. Bunları kimi zaman roman türlerini ele alırken kimi zaman da müstakil olarak yahut insana ve topluma dair meseleleri irdelerken anar. Böylelikle kitapların ve yazarların kaderimize nasıl hükmettiklerini de anlatmış olur aslında. Cemil Meriç, "insanı yakalayan" yazarlardan biri olarak Stendhal'ı, "baştan sona üslup" diyerek çerçevelediği Flaubert'i, Balzac'ın yaratıcılığından mahrum gördüğü "kuru ve acemi" Zola'yı, "ferdin ideolojisine karşı insanlığı müdafaa eden" A. France'ı, "fikir cambazı" A. Gide'i ve "yirminci yüzyılın en başarılı romancısı" diyerek hürmetle yâd ettiği Proust'u satırlarında misafir eder. Meriç'in nezdinde Zola korkutmayan bir tanrıdır. Dünya edebiyatındaki favorisi ise hiç kuşkusuz Cervantes'in *Don Kişot*'udur. Ona dair anlatımları kendini onunla benzer gördüğü izlenimi verir.[20] Puşkin, Gogol, Turgenyev gibi Rus romancılarına da temas eder ama Rus romanında özellikle Dostoyevski ve Tolstoy başlıca zirveler olması bakımından önemli bulunur ve sevilir.[21] Entelektüellere dair araştırmalarını yaparken Rus romanının sunduğu imkânlardan da yararlanır.

Cemil Meriç'in nezdinde Proust, gündelik hayatın izlenimlerini anı şeklinde kaydetmesiyle farklılaşır ve büyüklüğünü elde eder. Romanı, ideolojinin emrine veren Camus ve Sartre'ın bir müddet sonra romandan vazgeçerek kendilerini denemeye vermelerine dikkat çeker. Meriç'in roman türünün yaşadığı dönemdeki görünümlerini irdeleme sürecinde deneme

19 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.107.

20 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.340.

21 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.410.

türüne özel bir önem atfettiği görülür. Meriç, yaygınlık kazanma sürecinde, gazetelerin oldukça etkili olduğu romandan olay örgüsü çıkarıldığında geriye kalanın deneme olacağını iddia eder. Dahası romandan sonra onun yerini alacak türün deneme olduğu konusundaki kanaatini ömrünün sonuna kadar muhafaza edecektir. Çünkü o yirminci yüzyılın son yarısında romanın yerine denemenin geçtiği kanaatindedir. Hiç şüphesiz, romanın edebî tür olarak inkişafının sonuna gelmiş olmasının da payı vardır bunda.[22] Hakkında yorum yaptığı Goethe, Faulkner, Woolf, Joyce ve daha başka romancılar da var ama özellikle Balzac ve Dostoyevski üzerinde söylediklerini ele almak hem bu romancıların çabasını hem de kendi önceliklerini kavramamızı mümkün kılacaktır.[23] Konumuzun sınırları içinde olduğu halde bazı mühim ayrıntılar, romanlar ve yazarlar Meriç'in yelpazesinin geniş oluşu nedeniyle zaruri olarak ihmal edildi.

Romancıların Kılavuzluğu: Balzac ve Dostoyevski

Hiç şüphesiz Balzac, "romancıların en büyüğü" olarak Cemil Meriç'in daima ilgisini çekmiştir. Ona göre, çağdaş romanda Balzac bir milattır, ondan öncesi ve sonrası vardır. Meriç yıllarca *İnsanlığın Komedyası* ile hemhal olur, Fransız ve İngiliz romanını onunla birlikte dolaşır. Ne yazık ki, Türk aydını, dünyanın en büyük romancısı Balzac'tan 1930'lu yıllara kadar haberdar olamamıştır. Meriç, bunu Tanzimat'tan bu yana Türk aydının hecelemeye çalıştığı Avrupa'yı tanımamasıyla bir arada ele alır. Meriç, Balzac'ın bütün eserleriyle Türkçeye kazandırılmaksızın ülkemizde gerçek romanın gelişip boy atamayacağı kanaatindedir.[24] Bu sebeple, 1940'lardan itibaren gerek tercümeleri, gerek uzun yazıları gerekse diğer romancılarla karşılaştırarak her zaman ona aslan payını vermek için elinden geleni yapar. İnsan dergisinde 1941 yılının Ekim ayında yayımlanan Balzac konulu kısa yazısını 1942'deki yetmiş beş sayfalık araştırması takip eder. Otuz yıldır tavaf ettiği Balzac'ın *İnsanlığın Komedyası*'ndan *Altın Gözlü Kız*[25], *Ferragus*[26], *Otuzundaki Kadın, Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti*'ni tercüme ederek yayınlatır. *Duchesse de Langeais* ile *Balıkçı Kız*

22 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.333.

23 Cemil Meriç, her iki romancıya değer vermekle birlikte, bazı metinlerinde Fransızca kaynaklardan hareketle, Balzac'ı, Dostoyevski'den daha üstün bulduğunu gösterir. Cemil Meriç, *Kırk Ambar 2*, s.260-64.

24 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 2*, s.537.

25 Honore de Balzac, *Altın Gözlü Kız,* Çeviren: Cemil Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

26 Honore de Balzac, *Ferragus* Çeviren: Cemil Meriç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

tercümeleri ise yayıncılarda kaybolur gider. Meriç, "yolumu kırk dört yaşında buldum" diyerek Balzac'ın düşünce dünyasındaki yerinin altını ısrarla çizmekte ısrarlıdır. Bu noktada, İbn Haldun, Rousseau, Nietzsche ve Hegel ile şakirtleriyle bir arada anmayı seçtiği Balzac'ı, münzevi yıldızlar arasına yerleştirmekten geri durmaz. Stefan Zweig'ın ömrü boyunca yaşadığı ve tamamlayamadan öldüğü Balzac konulu eserinden hareketle Balzac hakkında daha gelişkin bir kitap yazmayı düşünür. "Belki de hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir rüya" dediği *Bir Adam ve Çağ* adını koyduğu bu kitap, Balzac'ı yaratan dünya, Balzac'ın yarattığı dünya ve dünyadaki Balzac olmak üzere üç bölümden oluşacaktır.[27] Yine büyüklüğünü anlatmak için "onu tanımasaydım romancı olurdum" diyerek romandaki yerini daha belirgin bir şekilde ifadelendirir.[28] Meriç için Balzac'ın gördüklerini bir seyirci tarafsızlığında anlatmasının altında yatan husus, yaralı bir benliğinin olmasıdır. Ölçüsüz bir kişiliğe sahip olması onun başarısını doğrudan etkilemiştir.[29] Şurası açık ki, Meriç'in kendisi de keskin cümleleri, uçurumları, öfkesi, iştihası, ıstırabı, hayalleri, hakikatleri, ihtirasları ve çağdaşlarınca yeterince tanınmayışı ile Balzac'la benzeşir. Belki bu yüzden *İnsanlığın Komedyası* yazarının münzevi bir yıldız olarak selamladığı yazısını şu cümlelerle sonlandırmayı tercih edecektir:

> Bir adamı tanımak için düşüncelerini, acıların, heyecanlarını bilmemiz lâzım, hiç değilse. Hayatın maddî olaylarıyla ancak kronoloji yapılabilir: Kronoloji: Aptalların tarihi.[30]

Cemil Meriç'in, münzevi yıldızları temaşa ederken Balzac'tan hemen önce, "uzun, esrarlı bir film gibi" romanlar kaleme alan ve Batı'da tarih sevgisini canlandıran Scott'un ruh iklimine yolculuk yapması önemlidir. Scott'u, Balzac'la birlikte iki büyük yaratıcı olarak selamlayan Meriç, "*Waverley* olmazsa Balzac olmazdı"[31] derken, Balzac'a zemin oluşturan etkilerin farkında olduğunu gösterir. Walter Scott'un *Waverley* eseri, İngiliz edebiyatının klasikleri arasında anılmaktadır. Birbiriyle ilintisi kurulamayacak yazarlar ve eserler arasında ünsiyet kuran Meriç, romanda zirveye giden yolun kendiliğinden teşekkül etmediğini, Balzac gibi bir anlatı dünyası oluşturmanın altında dünyanın diğer zihinlerini tanımanın yattığını ilan etmektedir.

27 Cemil Meriç, *Bu Ülke,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.237.

28 Cemil Meriç, *Mağaradakiler,* s.283.

29 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.405.

30 Cemil Meriç, *Bu Ülke,* s.239.

31 Cemil Meriç, *Jurnal I,* s.253.

Cemil Meriç'e göre Balzac, romanın kaderini de tayin etmiştir. Sosyolojinin henüz kundakta olduğu bir devirde bir nevi edebiyat sosyolojisi yapan Balzac romanları, aslında tek bir romanın parçalarından başka bir şey değildir:

> Romancı bütün yönleriyle Fransız toplumunu romanlaştırmıştır. Onun 97 romanı, tek bir romandır. 2000 kahramanla bütün Fransız toplumunu canlandırmıştır. Ondan evvel ve sonra hiç kimsenin yapmadığı bir işi yapmıştır. Çağını bütünü ile insanoğlunun gözlerinin önüne sermiştir.[32]

Meriç, her ne kadar Balzac üzerine yazmayı planladığı o büyük kitabı yazamamış yahut tamamlayamamış olsa da, onun anlatı dünyası üzerinden devrini anlayabileceğimizi, sosyal psikoloji konusundaki öncülüğüne vurgu yapan yorumları daima benimseyecektir.[33] 1966'da yapılan bu yorumların onun Marxist külliyatla kurmuş olduğu münasebetle de ilgisi vardır.[34] Zira burada Engels'in bütün bir devri Balzac'ın eserlerinden öğrenme imkânının bulunduğuna dair yorumu İtalyan Marxist Antonio Labriola'yı takip etmektedir. Meriç'in roman türünün geleceği konusundaki olumsuz kanaatlerinin altında da Balzac bulunmaktadır. Bu konudaki kanaatlerini zikrederken dahi onun romanlarının döneminin toplumunu bütünlüklü bir biçimde kucaklama kudretine hayranlığını ifade etmeden geçemez:

> Balzac'tan sonra romanın yapabileceği bir şey kalmamıştı. Toplumu harekete geçiren kuvvetleri de kaleme almıştır. Cemiyeti yöneten kanunları, ferdî ve maşerî şuuru anlatmıştır. Balzac çağının büyük filozofudur. Romanı toplumun yalnız maddesi değil, mânâsıdır da. Bir tarafıyla mistiktir, irade üzerinde durur. 19. asır toplumunu gerçeği ve rüyâlarıyla anlatır. Balzac'ı sosyolojinin kurucularından sayarlar. Balzac, ölçüsüz bir yaratıcıdır, bir tabiat kuvvetidir âdeta. *İnsanlığın Komedyası* gerçekten de insanlığın komedyasıdır. 19.asır Fransası dünyanın en ileri toplumlarından biri idi. Yazarı hürriyet içinde idi, hiçbir baskı yoktu. Balzac'ın büyüklüğü bütünü kucaklamasıdır.[35]

32 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.338.

33 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.405.

34 Roman konusunda her zaman paradoksal bir konumu bulunan Meriç, romanın Avrupa'nın imtiyazlı sınıfı burjuvaziyle doğduğunu kabul eder. Bu yönüyle romanı, başka bir ruh ikliminin, başka bir dünyanın, başka bir toplumun (geveze bir toplumun) eseri görür. Bu dünya, zavallı bir dünya olduğu kadar, daha dişi bir manevi iklime sahiptir. Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.287.

35 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.338.

İnsanı ve toplumu yakalamayı başarabilen Balzac'a tutkuyla bağlı olan Cemil Meriç'in bu başarının şartlarını açıklaması ister istemez aynı şartların pekâlâ tekrar başka yazarlara nasip olmasının önündeki engelin ne olduğu, sorusunu akla getirir. Hâlbuki kendisi Balzac'tan tercüme yapmaya başlarken gerçek Türk romanının gelişebilmesi için onun okunmasının şart olduğunu ifade etmişti. Demek ki Meriç'in bu konudaki kanaatleri sonraki yıllarda birtakım olaylar vesilesiyle değişikliğe uğramıştır.

Dünyası aynı zamanda romanların ve roman karakterlerinin dünyası olan Cemil Meriç, Rus edebiyatının en önemli yazarlarından Dostoyevski ile *Suç ve Ceza*'nın tiyatro haline getirilmiş hali ile tanışır. Oldukça erken tarihlere rastlayan bu karşılaşmadan kalan ilk intibalar pek olumlu değildir. Kendisinin karanlık dehlizlerinde, girdap ve zirvelerinde tek başına dolaşacak kadar donanımlı olmayışıyla ilgisi vardır. Aylarca Raskolnikof'u yaşasa, Sonya'yı sayıklasa da sonuç değişmez, kıyıdan seyretmekle yetinir ummanı. İyiler ve kötüler arasında insanın kendisiyle kavgasının anlatıldığı bu romanın, acıları ve karakterlerinin Hıristiyan'ca nedametini havsalası almaz. Zaten erken karşılaşılan bazı romanların ileri yaşlarda tekrar hakiki manasıyla okunmasının altında yatan sebep de bu değil midir? Sonra *Kumarbaz, Beyaz Geceler* ve *Budala* takip eder Dostoyevski okumalarını. Şüphesiz o yıllarda kendisini mistisizmden soğutan Büchner, Nordau, Marx gibi Batılı düşünürlerin zihin dünyasındaki tesiri göz ardı edilemez. Meriç, bunların etkisiyle kendisinin "dinsiz" Zola ve "ilimci" Beşir Fuat hayranı bir kişilik haline geldiğini itiraf edecektir. O yıllarda yayımlanan metinlerde de Dostoyevski, "Rus ruhunun temsilcisi", metinleri ise "Hıristiyan vaazları" gibi görülür. Dostoyevski'den okudukları Balzac'ın keşfi ile tümüyle silikleşir. Ne var ki zamanla bu kanaatleri ilerleyen yaşın beraberinde getirdiği acılar, zilletler ve hayal kırıklıklarıyla birlikte büyük bir değişime uğrar. Balzac kahramanlarının karanlık ve derinlikli Dostoyevskilerin yanında terbiyeli, uslu hatta delileri bile akıllıdır ama Meriç için artık "Rus ruhunun" temsilcisinin kahramanlarının da söyleyeceği kayda değer noktalar vardır. Halis muhlis bir Rus milliyetçisi olan Dostoyevski'nin dünyasında insan, yaşanan tüm sorunlar karşısında tüm gerçekliği ile karşımıza çıkar. Dostoyevski, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da tanınır. Avrupa ise Rus edebiyatını bir kâbus olsa da kendisine benzemediği için benimser. "Dosto dünyayı dolaşmıştır fakat gece dolaşmamıştır" diye alıntı yapar Rus romanını Fransa'ya tanıtan isimlerden Baron de Vogué'den.[36] 1960'larda Avrupa'da varoluşçuluk akımının

36 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.334.

tesiriyle Dostoyevski aşkı, artık çağdaş Batı kültürünün temel direklerinden biri haline gelir. Bu nedenle yazarının bütünü ve fikri vasiyetnamesi *Karamazof Kardeşler* ve *Ecinniler*'i kurbanı veya seyircisi olduğumuz trajediyi bütün çıplaklığı ile gözler önüne serdiği için okunmaya değer bulunur. Zira Dostoyevski, sosyalizm, anarşizm, Batıcılık gibi çok önemli konular üzerine derinlikli olarak kafa yoran bir Rus milliyetçisidir.

Cemil Meriç, gençlik yıllarında anlaşılmaz bulduğu Dostoyevski ile sonraki yıllarda yalın gerçekçiliği üzerinden münasebet geliştirecektir. Aslında Rus edebiyatında Meriç'i etkileyen unsur kendi toplumuyla Rus toplumunun sancıları arasında kurduğu benzerlikten kaynaklanır. Bir bakıma Dostoyevski'nin, Meriç'in dünyasına dâhil olması, Rusya başta olmak üzere Batı dışı dünyanın Avrupalılaşması sürecinde karşımıza çıkan büyük trajediyle alakalıdır. 1840'ların sonunda bir avuç Rus aydını, insanlığa verilecek yeni düzen ve toplumsal sorunlar üzerinde düşünmek, hayal kurmak için toplanırlar. Bu topantıdakiler gözaltına alınır. Dostoyevski de bunların içerisindedir. Meriç, onun bu düşünce panayırından aldığı nasibi yıllar sonra *Ecinniler* adlı romanında yansıtmayı başardığını ifade eder.[37] Dostoyevski ile Tolstoy'un popülistlerin dindar kanadında yer alarak halkla kaynaşarak, halkın içinde kaybolup ayaklarını bastıkları topraklarda kökleştirmek istediklerini söyler.[38] Şüphesiz bu aydın arayışı zaviyesinden Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecine yakından bakıldığında, Meriç'in kurduğu benzerlikler daha iyi kavranacaktır. Bu yüzden Meriç'i, Batı dışı ülkeleri mahveden, babalar ve oğullar arasında uçurumlar oluşturan, nesilleri anlaşmazlığa sürükleyen, basmakalıp yenileşme projeleri karşısında Dostoyevski'nin kahramanlarının ancak halkın içine inmek suretiyle Rusya'nın kurtulabileceğini salık vermeleri büyüler. Kendisinin keskin sözlerindeki cesaretin altında Dostoyevski'nin yakıcı gerçekliğinin payı yabana atılamayacak nispettedir. "Dosto ve Biz" başlıklı metninde nesilleri mahveden ütopyalardan ve diyalogsuzluktan kurtulmak babında etkileyici üslubuyla bilhassa 1960 sonrası tartışmalar[39] ve arayışlar açısından anlam kazanan şu noktalara parmak basacaktır:

37 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.283.

38 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.99.

39 Osmanlı'nın son dönem düşünce dünyasına dönük ciddi ilgisi bulunan Cemil Meriç'in II. Meşrutiyet sonrasındaki Rus edebiyatının alımlanması bağlamında gerek Dostoyevski gerekse Tolstoy üzerinden yapılan tartışmalara temas etmemiş olması dikkat çekmektedir. İkinci Meşrutiyet'te Rus edebiyatı tartışmaları için bkz. İ. Arda Odabaş, *II. Meşrutiyet Basınında Halkçılık Köycülük Sosyalizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s.139-178.

> Tanrı'ya inanan bir sosyalizm, garip bir Hıristiyanlık. Dâvâyı reddetmek kolay iş. Din problemi, şer problemi, Avrupalılaşma problemi... bizim de geveleďiğimiz mefhumlar. Ama, kimsenin bu problemler üzerinde kafa yorduğu yok. Sağ, kovuğuna çekilmiş; münzevi, mazlum, muzdarip. Sol, eline tutuşturulan reçeteyi kekeliyor, mânâsını anlamadığı reçeteyi. Tek ortak duygu; düşmanlık. Diyalog yok. Tanzimattan beri hazır elbiseye meraklıyız, hazır elbiseye ve hazır medeniyete. Tefekkür kılıçla fethedilmez. (...)
>
> Evet, kelimelere esiriz, kelimelerden korkuyoruz. Düşmanımız kelimeler. Dosto, büyük kılavuzlarımdan biri. Doğu ile Batı'nın muhasebesini yaparken, insanı, bütün azamet ve sefaleti- daha çok sefaleti-ile teşrih masasına yatıran o büyük romancıdan cesaret aldım.[40]

Dostoyevski'den yola çıkarak yine bizim romanımıza atıf yapar ve "Bizde Dosto çıkmıyor" tespitini yapar. Dostoyevski olmadığı gibi, dikkatleri Avrupa'nın hakiki çehresine çeviren *Puşkin Üzerine Konuşmalar* ile *Batı Batı Dedikleri* kitaplarının gerçek okuru da yoktur. Son zikredilen kitapların deneme hüviyetinde oluşu, Meriç'in romanla deneme arasında kurduğu ilişki zaviyesinden de ele alınabilir.

Bizde Roman veya Avrupa'nın Çırağı Olmak

Cemil Meriç, romanın tarifi, tarihi ve dünya romancılarının öne çıkan vasıflarını irdelemenin yanında Türk edebiyatında romanının on dokuzuncu yüzyıldan sonraki serüvenine dair birtakım önemli açıklamalar yapacak ve konuyla alakalı tartışmalara ucundan kıyısından dâhil olacaktır. Bu hususta öncelikle bizde Batılı ölçütlerde bir romanın olup olmadığı sorusu üzerinde durur. Hakiki manasıyla cevaplanması çok kolay olmayan ve muhatabını daima müşkül vaziyette bırakacağı aşikâr olan bu sorunun cevabı sadedinde olmak üzere sözü Ahmet Hamdi Tanpınar'a bırakır. Romanımızda büyük eksikler bulunduğunu kabul eden Tanpınar'a göre, bizde roman 'hem vardır hem yoktur'. Buna göre, Türk romanın varlığını inkâr etseniz muhataplarınız size yüzlerce kitap, bir alay yazar adı saymaktan geri kalmayacaklardır. Bundan çekinerek Türk romanın var olduğunu söylemeyi düşünseniz, bunun vasıflarını, keşfettiği insani hakikatlerini, onu diğer milletlerin romanlarından ayırt eden boyutlarını ve dünya edebiyatına getirdiği yenilikleri sayabilmeniz gerekir. Oysa dikkatli bir zihin bu konularda sorulacak sorulara kolay kolay olumlu cevap veremeyeceğinin şuuruna varmıştır.[41]

40 Cemil Meriç, *Mağaradakiler,* s.175-176.

41 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.323.

Tanpınar'ın Türk romanının geçmişini tahlil eden yazısını önemli bulan Meriç, roman toprağının çoraklığında ümitleri kanatlarından serin kaynaklarının varlığını yadsımaz. Gelgelelim meselenin sadece roman türü üzerinden ele alınmasını da doğru bulmaz. Ona göre, Batı dillerinden birini bilen, bu türde yazılan iyi örnekleri okuyan ve hayat üzerinde az çok fikir sahibi okuryazarların okuyabilecekleri bir deneme, bir tenkit ve edebiyat tarihinin de bulunmadığı şeklindeki tespitini yaparken, şiir dışındaki türlerde Tanpınar'ın aksine "Avrupa'nın çırağı" olmaktan kurtulamadığımıza dikkat çeker. Batı'nın ebedi çıraklığına talip olan romancıların, Batı'nın tarihini ve inançlarını bilmeden yaptıklarını ise sert bir dille eleştirir. Meriç'e göre, her toplumun kendine has meselelerinin var olduğu göz ardı edildiğinde roman türünde mesafe kat edilebilmesi mümkün olmaz. Nitekim Tanzimat sonrasındaki romancıların Avrupa romanının inkişaf tarihini bilmeden, "işportaya düşmüş avamî hikâyelerine meftun ebcedhanlar topluluğu" olarak roman yazmaya soyunmalarını yanlış bulur. Roman tecrübelerini paytak bulduğu Namık Kemal ve neslinin, Rabelais'yi, Cervantes'i, Hint Edebiyatını, *Binbir Gece*'yi, Evliya Çelebi'yi dahası Descartes'ı, Kant'ı tanımadan yola çıktığını düşünür. Entelektüel hayatı bir bütün kabul eden ve edebi türlerin asırlar içinde gelişeceğinin farkında olan Meriç, romanda hemen ciddi bir başarı göstermemizin mümkün olmadığını ifade ederken, sosyolojik bir değerlendirme yapar:

> Roman, gelişen içtimaî bir sınıfın emellerini dile getirir. Bizde ne böyle bir sınıf var, ne ortak bir dünya görüşü. Beylik yalanlar bir yana telkin veya tebliğ edeceğimiz ortak bir düşünce, ortak bir inanç veya ideal var mı? 1928'de alfabeye başlayan bir millet 1936'da nasıl kendisini ifade edecek edebiyat şaheserleri yaratabilir? Tabiî yok Türk romanı! Çünkü okuyucu yok, birikim yok, hürriyet yok.[42]

Görüldüğü üzere Türk romanının sefaleti sadece tek başına romancılar üzerinden ele alınabilecek bir konu olmayıp, Türk fikir hayatının bütünlüğüyle kabildir. Öteden beri, bir buhranın, bir uyuşmazlığın, reel olanla ideal arasındaki çatışmanın, toplumsal hastalığın dahası *tedirginliğin neticesi* kabul ettiği roman türünü sosyolojik açıdan irdelemesi bununla alakalıdır. Meriç, sınıf kavgalarıyla ortaya çıkan romanın, pürüzlerini inanmak suretiyle yok eden bir toplumda bulunamayacağında ısrarcıdır. Zaten Osmanlı'da romanın, Osmanlı olunan zamanlarda değil, tedirginlik alametlerinin belirmeye başlamasının ardından boy atışının sebebi de budur. Zira Osmanlı kendisi olarak kaldığı müddetçe Batı romanını anlaya-

42 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.325.

mazdı.[43] Bu hususlarda tam ve salahiyetli tenkitleri bulunan Meriç, hem yaşarken adı öne çıkan hem de kendisinden önce yazılmış romanlar üzerine kanaatlerini açıklamıştır. Bu değerlendirmeler, çoğunlukla bütüncül olmamakla beraber ferdi tecessüsün can alıcı tespitleri şeklinde karşımıza çıkar.

Tanzimat neslini yerden yere vuran Meriç, romanın Osmanlı topraklarındaki varlığını "cihanşümul tecessüs" sahibi Ahmet Mithad Efendi ile başlatır. Ahmet Mithad iyi derecede Fransızca bilen, hayatı boyunca yazmayı sürdüren bir müelliftir. Onun hikâyeleri için zamanın *Binbir Gece*si yorumunu yapar Meriç. Hace-i evvel Ahmet Mithad'ın romanlarında karşımıza çıkan mesaj verme gayesini diri tutmaktan kaynaklanan dağınıklığa ve ansiklopedik bilgilere temas eder.[44] Dünya romanı ile temasımızın Fransız romanıyla sınırlı olduğu yıllarda, roman konusunda birtakım yetersizlikler taşısa da Ahmet Mithad'ın başardığı bir şey vardır; serazat bir tür olarak romanı ehlileştirerek Osmanlılaştırmak. Romana pek iltifat etmeyen bir kültürel çevrede zoru başaran Ahmet Mithad, romanı aynı zamanda halkı okumaya alıştırma vesilesi olarak da görür.[45] Romancının yazdıklarını kendi şartları içinde değerlendiren Meriç, üsluptan mahrum bulduğu Ahmet Mithad'ın çabalarını bir başlangıç noktası olması hasebiyle önemser. Bu farkın belirtilmiş olması önemlidir zira Ahmet Mithad, seçtiği yol yüzünden döneminin isimleriyle kavgalıdır. Meriç'in de üslubunu kuru bulduğu Emile Zola'nın romanları için Ahmet Mithad'ın "rezaletname" tabirini kullanması başta olmak üzere pek çok hususu gündeme getirir. Aslında hiçbir kabiliyete, hiçbir hakikate düşmanlık etmeyen Ahmet Mithad'ın, bir şeyin güzel olması için ille de reel olmasının gerekip gerekmediği üzerine yürüttüğü bir tartışmadır bu.[46] Meriç, bu kısımları anlatırken aslında dönem yazarlarının henüz iyi roman örnekleriyle yüz yüze gelmediklerini de anlatmaya çalışır. Henüz yolun başındaki romancıların meselelere nasıl baktıklarını ve gösterdikleri tepkilerin altında yatanları tespit etmeyi amaçlar.

Son kertede Cemil Meriç, aynı zamanda birebir ilişkisi olup olmadığı tam manasıyla bilinemese de Ahmet Mithad'ın çıkardığı *Kırk Ambar* adlı dergiyi anımsatırcasına kendi kitaplarından birine bu adı koyacaktır. Üstelik "mefhumlar kamusu" mahiyetindeki bu kitabın kapak yazısı "Hepimiz

43 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.287-288.

44 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.295.

45 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.340.

46 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.289-296.

Mithad Efendi'nin çocuklarıyız" şeklinde başlayacaktır. Meriç, bununla kendisinin Hace-i Evvel'in sayısız şakirtlerinden biri olduğunu ve Mithad Efendi gibi daima öğrenmek/öğretmek, düşünmek/düşündürmek tutkusuna sahip olduğunu vurgulayacaktır. Meriç nazarında, üniversite hüviyetindeki Ahmet Mithad, nesillerin tecessüsünü dünya düşüncesine kanatlandıran bir yol göstericidir.[47] Bugünkü nesle düşenin ise onun başlattığı medeniyet hamlesini sürdürmektir, demek suretiyle "Batı emperyalizmiyle" mücadele etmenin bir boyutunun bilmekle ilgili olduğunun altını ısrarla çizecektir. Hiç şüphesiz Meriç'in, Ahmet Mithad için zihninde açtığı yerin bu kadar değerli olmasının ardındaki en temel husus 1789 Fransız Devriminden beri su almaya başlayan Osmanlı gemisinde, dönemin tüm zaaflarına rağmen son direnişçi olarak görülmesidir. Aydınlar tarihinden kopartılmış, maddecilik Batı'dan gelerek bütün hızıyla henüz imanını ve haysiyetini kaybetmeyen imparatorluğa yayılmaya başlamıştır. İşte böylesi bir atmosferde Ahmet Mithad, saldıran küfür karşısında şahlanan, hücuma geçen bir imandır. Kırk haramileri andıran Batı'nın kıymetlilerini kendi ülkesine getiren kişidir.[48]

Cemil Meriç, Türk düşünce tarihi incelemelerine de zemin oluşturan Osmanlının son yıllarındaki roman tecrübesi içerisinde yer alan diğer isimler için yaptığı yorumlarını sert bir üslupla ifade etmekten geri kalmaz. Namık Kemal'in *İntibah* ve *Cezmi* adlı eserleri roman vasfından oldukça uzaktır. Bu noktada, Meriç'in ilk gençlik yıllarına kadar uzanan tarihi roman okumalarının da ciddi etkisinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Mehmet Rauf'un *Eylül*'ü ise her ne kadar batı roman tekniğini yakalamış olsa da toplumun bütününü vermekten oldukça uzaktır. Aslına bakılırsa bu süreç, onun nazarında hem romanın ciddiye alınmamış olması hem de şahsiyetsiz bir taklit etme girişimidir.[49]

Bu yüzden Cemil Meriç'e göre Türk romanı Halit Ziya'ya kadar olsa olsa ön tarihtir. Ondan öncesiyse Osmanlı kültürel yapısına adapte edilmiş hikâyeler yahut okuma alışkanlığı kazandırmayı hedefleyen metinler zümresindendir. Halit Ziya sonrasında roman türü bir olgunlaşma evresine girecektir. Bu açıklamayı yaparken, edebi türlerin bir toplumda gelişip boy atabilmesinin şartlarını tekrar gündeme taşır. Meriç, Divan şairlerinden Baki, Fuzuli, Nedim ve Şeyh Galib'in rakipsiz olduğunu fakat Türk romanında hâlâ bir Balzac, Dostoyevski ve Dickens ortaya çıkmamış olmasına

47 Cemil Meriç, *Bu Ülke,* s.34.

48 Cemil Meriç, *Bu Ülke,* s.135.

49 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.340.

dikkat çeker. Buna mukabil, Peyami Safa, Kemal Tahir ve Adalet Ağaoğlu pekâlâ dünyadaki çağdaşları ile boy ölçüşebilir durumda romancılarımız bulunmaktadır.[50] Öteden beri zihninde taşıdığı sorulardan biri olan, Divan Edebiyatında romanın bir tür olarak teşekkül etmeyişini gerekçelendirme çerçevesinde söyledikleri üzerinde durulmayı hak etmektedir. Meriç, Batı'nın ilk romanlarından sayılan *Topal Şeytan*'ı bazı noktalarda tarihsel açıdan önem atfetmiş olsa da özellikle Osmanlı zaviyesinden bu romanı mahremiyet yoksunluğu açısından eleştirir. Ardından romanın ortaya çıkış koşullarının Osmanlı'da var olmadığını ifade eder. Meriç'e göre "Osmanlı'nın ne yaraları vardır, ne de bunları teşhir etme hastalığı". Şüphesiz bunlara dikkat çekmek suretiyle Batı'nın buhranlarına, toplumsal hastalıklarına ve tedirginliklerine atıf yaparak, bunların olmadığı inançlı Osmanlı toplumunun romana ihtiyaç duymadığını anlatır. Hastalıklı olarak tanımlanan romanın nasıl kabullenildiği sorusu daha evvel işaret edildiği üzere "Osmanlı Osmanlı kaldıkça Batı romanını anlayamazdı" ifadesi ile berrak hale gelir. Ne ki Batılılaşma sürecine girildiğinde, toplum tepeden tırnağa değişecek ve roman yazılmaya başlanacaktır.[51]

Cemil Meriç, Türk romanının Batı'nın çırağı olduğunu ve fakat bu çıraklığın, başka bir kültürün çıraklığı olması hasebiyle bir türlü aşı tutmadığından bahseder. Bizde roman konusunu anlatırken öncelikle kültürel dünyamızda ne olduğunu anlatır. Şifahi bir kültüre sahip olduğumuza dikkat çekerek menkıbelerden hoşlanmamızın altında yatan sebeplere temas eder. Yönümüzü Batı'ya çevirdiğimizdeyse, bize özgü olandan yüz çevirip taklit süreci başlar ki bu da, sanıldığı gibi bilinçli değildir. Bu nedenledir ki, bu konudaki ilk çeviri Yusuf Kamil Paşa tarafından tesadüfen yapılır; Fénelon'un *Telemak*'ı 1860 yılında tercüme edilir. Bu çevirinin amacı da romandaki siyasi vurguların Osmanlı siyasi iklimine aktarılmak istenmesidir. Ne var ki bu süreçte romana pek iltifat edilmez kıymeti fark edilmez öyle ki Meriç'in baş tacı ettiği Balzac ile Türk toplumu ancak 1930'larda tanışacaktır.

Cemil Meriç, roman türü ve Türk romanı incelemelerinde aynı kültürel birikimden istifade ettikleri Ahmet Hamdi Tanpınar'ı edebiyat tarihçisi olarak zikreder. Meriç, 23 Şubat 1963'te yazdığı satırlarda zaman zaman şiirlerini dinlediği Tanpınar'ı "Batılaşmış Doğu" şeklinde değerlendirir. Onun nazarında düşünce bayırını güçlükle tırmanmış olsa da Tanpınar, sabırla düşünen, emekle perdeleri aralayıp tekrar kendini tamamlamaya

50 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.287.

51 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.287.

çalışan bir yazardır. Fakat Meriç'in bu konudaki altını çizerek yaptığı şikâyet, Tanpınar'ın da kıymetinin bilinmeyişidir. Çünkü onun dilini takdir edebilecek kişiler artık kültürel hayattan çekilmiştir. Bu nedenle de çabasının yankılarının olmadığı kanaatindedir.[52] Meriç, Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*'nden övgüyle söz eder. Bu eser, dağınık olmakla beraber çok zengin şahitlikler ve isabetli hükümler mecmuası dahası bir talebe kitabının ötesinde, meselelerimize ışık düşürmek isteyen serazat bir düşünce insanının tereddütlerini ve ifşalarını sergilemesi açısından kıymetlidir.[53] Ayrıca Meriç'in Tanpınar beğenisi, Güzin Dino'nun *Türk Romanının Doğuşu* çalışmasını, meseleyi Namık Kemal'in *İntibah* romanı üzerinden incelemesinden ötürü yetersiz ve başarısız bulmasından sonra daha da pekişecektir.[54]

Beğeni kıstasları hayli gelişkin olan Cemil Meriç'in, eleştiri kılıcı oldukça keskindir. Yaşar Kemal'in *Demirciler Çarşısı Cinayeti* romanını uzun uzun değerlendirdikten sonra bu romanın aslında tam bir cinayet olduğunu söylemiş olması bu çerçevede anılması gereken bir örnektir. Meriç, romana dair övgü dolu cümleler kuran çıkarcı ve ideolojik çevrelere inat, *Demirciler Çarşısı Cinayeti* kitabının, "şuura, idrake, zevke ve Türk diline karşı işlenmiş" bir cinayet olduğunu romana dair incelemesinde ortaya koyar. Kendisini Homeros sanan oysa mütevazı kabiliyetleri olan Yaşar Kemal'e, Nobel peşinde koşmak yerine çok okuyup daha az yazmasının hem kendisi hem de edebiyatımız için daha hayırlı olacağı önerisinde bulunur.[55]

Cemil Meriç'in, 1960'lardan itibaren Türk romanına dair tartışmaların merkezinde yer alan Kemal Tahir'e dair yorumlarına baktığımızdaysa karşımıza çıkan tablo büyük ölçüde takdir yönündedir. Meriç'e göre, gerçekliğin değişkenliğinin farkında olan Kemal Tahir, ıstırapları üzerinde yükselir. Hapishane hayatı, yasaklar, kutsalların yok oluşu onu yoğurmuş ve sonunda her kitabı adeta ihanet kalesinde gedikler açan bomba olmuştur.[56] Soldaki tefekkür sefaletinin farkında olan Meriç'in, Kemal Tahir'e dair en önemli vurgusu, onun bu konularda söylediklerine yoğunlaşır. Peşin hükümlerin esaretinden kurtulan Kemal Tahir'in, sosyalizmin gözü kapalı bir biçimde Batı'dan yanlış alınmasına dair vurgularını öne çıkarır. Türkiye gerçeklerine yönelmeyen sosyalizmin başarılı olamayacağına

52 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.127-128.

53 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.318.

54 Cemil Meriç'in, eserlerine dikkatle eğildiğini ve pek çoğunu sevdiğini söylediği Tanpınar'ın romanları üstüne hiçbir şey yazmamış olması manidardır.

55 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.352.

56 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.352.

dikkat kesilir. Kemal Tahir'in hem bakış açısı hem de cesaretini beğenen Meriç, onun ölümünden de oldukça etkilenmiştir. Meriç, Kemal Tahir'in *Türkiye Defteri* dergisindeki konuşmasına haklı olarak sıkça atıf yapmış olmasına karşın, onun romanlarından hiçbirinin adını anmamıştır. Romanlarının hiçbir kilisenin sözcülüğünü yapmadığı vurgulanmıştır sadece. Bu bakımdan yazı, Kemal Tahir'i hayırla anmaya matuf bir yazı vasfının ötesine geçememektedir. Başka yazılarında, Kemal Tahir'in romana sosyolojiyi ve ekonomi politiği soktuğunu, yakın ve uzak tarihi konu edindiğine temas eder. Ona göre Kemal Tahir, kendi neslinin en kuvvetli romancısı olarak romancılığa haysiyet kazandırmıştır.[57]

Romanın toplumlarda büyük hizmetler ifa ettiği şeklindeki kanaatini muhafaza eden Cemil Meriç, romancının bir tarihçi olmadığını düşünse de, birtakım tarihi konuları işlemek suretiyle toplumların ufkunu açabileceğini düşünür. Bu çerçevede, Kemal Tahir'in Osmanlı toplumunu romanlaştırmasını örneklendirir. Ona göre, Kemal Tahir bu düşüncelerini makale yahut deneme olarak kaleme almış olsaydı pek çok itirazla karşılaşırdı. Fakat romanın sağladığı hürriyetten dolayı bu tür bir itirazla karşılaşmamıştır.[58] Tarihi belirsiz bir konuşmasında da Kemal Tahir'den bahseden Meriç, uzun yıllar hapishanede kalan Kemal Tahir'in iç dünyasının fazla zengin olmadığını gündeme getirecektir. İlk romanlarıyla son romanları arasında gerek yapı gerek işlediği konular bakımından önemli bir farklılık bulunduğuna dair soruya ise şöyle cevap verecektir:

> Gelişme farkı vardır. Kemal Tahir'de psişikten fazla sosyal hâkimdir, kendisinden fazla başkaları vardır. Yani bakışlarını iç dünyaya değil, dış dünyaya çevirmiştir. Kemal Tahir Batı kültürü ile temas ederken, Batı kültürünün son merhalesini teşkil eden izah tarzı demek olan marksist dünya görüşü ile temas etti. Marksist dünya görüşü objektif bir dünya görüşüdür daha çok ve rüyaya yer bırakmayan bir dünya görüşüdür.[59]

Görüldüğü üzere Kemal Tahir'in romanları üzerine konuşurken doğrudan doğruya herhangi bir romanın adının anıldığına şahit olmak mümkün de-

57 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.341.

58 Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", *Devler Konuşuyor,* Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul,2008, s.83. Bu cümlelerin ima ettiği hususlar Peyami Safa söz konusu olduğunda biraz daha açıktır: Peyami Safa'nın mesuliyetten kaçmak için roman yazdığını, bunun için söyleyeceklerini doğrudan değil, bir maceranın arkasına sığınarak, okuyucunun merakını tahrik edecek entrikalar uydurmayı tercih ettiğini belirtecektir. Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.137.

59 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.340.

ğildir. Bazı zamanlar, büyük romancı sayılan Kemal Tahir'in üslubunun kırık dökük ve deli dolu olduğu hükmünü verir. Onun nazarında üslup sahibi bir yazar olarak görülmeyen Kemal Tahir, olaylardaki cazibe yahut ideolojik sebeplerle okunmaktadır.[60] Aynı şekilde Kemal Tahir'i daha ziyade Tanpınar'la birlikte ele almayı tercih eden Cemil Meriç'in yaklaşımlarına dikkatle bakıldığında her iki romancının romanlarına dair söylemek istediklerini bilinçli bir biçimde geri plana attığını düşünmek mümkündür. Meriç, hiçbir dünya görüşüne bağlanmadığını düşündüğü Tanpınar'ın iç dünyaya kaçışı ile Kemal Tahir'in dış dünyayı tetkik eden görüşünü birbirinin zıttı şeklinde değerlendirir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Cemil Meriç, Türk romanı ve romancıları için oldukça acımasız yorumlar yapar. Meriç, bilinen birçok romancı hakkında kendisinde oluşan kanaatleri, bazen bir cümle ile ifade etmiş, bazen roman tenkidine varacak şekilde tahlili tarzda yapmıştır. Dünya romanının inkişafının farkında olan Meriç'e göre Türkiye'de roman adı altında ortaya çıkan metinler çoğunlukla taklittir, gölgedir, şahsiyetsizdir. Hüseyin Rahmi Gürpınar, Zola'yı taklit etmektedir. Ancak bu taklit sayesindedir ki, toplumun geniş katmanlarına nüfuz ederek toplum eleştirisi yapmayı başarabilmiştir.[61] Meriç, bir başka yerdeyse, Refik Halit Karay'ın yazılarını ilk okuduğunda, anadilinin bu kadar güzel olacağını hiç aklına getirmediğini itiraf ediyor. Samimiyetle kurduğu cümleleriyle, etkilenme şiddetinin altını çizmiş olur. Tabii bu aşk hali Balzac'ın eserleriyle tanışana kadar sürer fakat yine de onun aşkını asıl söndüren Refik Halit ile yüz yüze tanışmasıdır. Meriç, Refik Halit ile tanışınca onun, para kazanmak için yazdığını söylemesi kendisinde adeta sinirlerinin üzerine kezzap dökülmesi gibi bir etki bırakır. Ardından da Refik Halit için "küstah, nobran, ciddiyetsiz, cahil" nitelemelerini çekincesizce kullanır.[62] Ancak tuhaftır bir gelişme vuku bulur: Reşat Nuri'nin takdir edemediği çalışmalarını Refik Halit ciddiye alıp evine kadar gelip takdir edecektir. Meriç yazılarında, bu ziyaretten sitayişle bahseder ama muhtemelen kanaatleri aynı kaldığından daha evvelki nitelemelerinden vazgeçmez.

Cemil Meriç Türk romancılara dair çoğunlukla olumsuz cümleler kurar. Belli bir vakit hayranlık duydukları bile tanışınca yerinin eleştiriye bırakır. Romancılar kadar edebiyat dünyasında adı anılan şairler de nasiplenir dönem değerlendirmelerinden. Cumhuriyet devri edebiyatı içerisinde

60 Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", *Devler Konuşuyor,* s.85.

61 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.341.

62 Cemil Meriç, *Jurnal II,* s.305.

ele alınan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun romanlarını üslup açısından beğendiğini ifade eder. Fakat onun Gustave Le Bon konusunda yazdığı bir makaleyi sığ bulması nedeniyle, onu yükseltip, erişemeyeceğini zannettiği zirveden derhal indirdiğini belirtir. Ayrıca bu konuda kendi bilgisinin daha fazla olmasından dolayı da memnuniyet duyar.[63] 1980'lere doğru artan eleştirilerin de etkisiyle Yakup Kadri için hem rejimin adamı der hem de romanlarında yazardan beklenen tarafsızlığı gösteremediğini belirterek romanlarının birer müdafaaname hüviyetini aşamadığını ilan eder. Özellikle *Panorama*'nın adını anarak, Yakup Kadri'nin, dili iyi kullandığı, teknik kabiliyetleri gelişkin olduğu halde büyük bir roman üstadı olamadığını hükmünü verir.[64]

Şüphesiz bu acımasız eleştirilerden kurtulmayı başaranlar da vardır. Son dönem yazarlarından Pınar Kür Sorbonne'da doktorasını vermiş bir isimdir. Meriç'e göre genç bir yazar olmasının da etkisiyle Cumhuriyet döneminin ideolojik katılığının etkisinde kalmamıştır. *Jurnal*'inin "Müstehcenlik Üzerine Notlar" kısmında değindiği Kür için, çöküş dönemi insanlarını özellikle de kadınları çok güzel anlatmıştır, der. Meriç'in bahsettiği roman 1976'da basılan *Yarın Yarın*'dır. Genel olarak romanları toplumsallık çerçevesinde ele alan Meriç, enteresan bir şekilde bu romanı müstehcenlik çerçevesinde irdeliyor. Ayrıca romandaki bir tecavüz sahnesinin anlatımını gayet başarılı buluyor. Devrimle ilgili birtakım ukala yaklaşımlar olmasa bir içim su, diye tanımlıyor romanı[65] Meriç'in siyasal vurguları paranteze alarak beğendiği roman üzerinden söylenebilecek bir husus şudur: Meriç, Batı dilleri ve edebiyatı konusunda liyakat sahibi olanlara çoğu zaman bir imtiyaz tanır.

Cemil Meriç, içlerinde geçmişin efsanelerini söyleyip uyuyanların bulunmasından dolayı, kendi neslini talihsiz bulur. İlginç bir şekilde bu değerlendirmeleri genellikle kitaplarına beklediği kıymetin verilmediğini düşündüğü anlarda yapar. Bunu sadece şahsı için değil takdir edilmeyi hak eden ama edilmeyen başka isimler vesilesiyle de dile getirir. Mesela kitap imzaladığı bir ortamda Vedat Türkali ile karşılaşır. Kendisini Balzac çevirilerinden sonra okuyamamış olsa da Meriç'in ona karşı duyguları olumludur. Nazik ve sevimli bulur onu. Sağ cenahın anlayışsızlığından şikâyet eden Türkali'yi haklı bulur ve akabinde tutunabilmenin şartlarından birisi olarak yazarların yazılarında birbirlerinin adını anmaları gerektiğini

63 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.306.

64 Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.138.

65 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.351.

söyler.[66] Meriç, bugün hayatta olsaydı ve hem kendi hem de Türkali'nin yaşadıkları döneme göre daha fazla tanındıklarını görseydi belki de bu açıklamaya ayrıca "zaman" şartını da ilave ederdi.

1970'li yıllarda Cemil Meriç'in beğendiği bir diğer romancı da Adalet Ağaoğlu'dur. Bizim gibi toplumlarda sosyoloji, psikoloji ve tarih ilimlerinin haysiyet kazanamadığını dolayısıyla işlevlerini yerine getirmediklerinden, bu ilimlerin vazifelerinin romana kaldığını söyleyen Meriç, bu alanda da Ağaoğlu'nun başarı kaydettiğini söylüyor. Genç bir yazarın kanat çırpınışları dediği *Bir Düğün Gecesi* romanı üzerinden yazarın, Türk edebiyatının yüzünü ağarttığını, kimseyi suçlamadan, tarafsızlık cihetinden bahtsız çağına ayna tuttuğunu dile getirir.[67] Dürüst bir insan olarak, gördüklerini, düşündüklerini anlatan Ağaoğlu'nun romanlarını Türkiye'de yazılan içinde en efendi ve açıktan açığa kimseyi yermeyen yanlarını önemser. *Ölmeye Yatmak* romanıyla hem de başka romancılara karşılaştırır. Üstelik Dostoyevski'nin her mukayesenin küçülteceği yargısına katılmadığını belirterek yapar bunu. Tarafsızlık meselesini önemseyen Meriç, Füruzan'ın *Kırk Yedililer* romanını ise bir ithamname olduğu için ağır bir şekilde eleştirir.[68] Ölçüyü kaçırmak pahasına Ağaoğlu'nun Murazaki, George Sand, Madam de Staël ile boy ölçüşebileceğini söyler. Fakat Murazaki bin yıl önce yaşamış, Staël 1766 doğumlu, Sand 1804 doğumludur. Murazaki Japon, diğer iki kadın yazar Fransız'dır. Elbette her biri alanlarında öncü isimlerdir. Dolayısıyla Meriç'in övgüsü bir yanıyla Türk romanında gelinen aşamayı gösterirken bir yanıyla karşılaştırdığı yazarların zamanlarının gerilerde olması ile gölgelenmektedir.

Romanın Bunalımı ve Fakirleşmesi

Roman türünün dünyadaki ve Türkiye'deki görünümlerine ışık düşüren ve roman okurunun tesadüfen bir veya birkaç roman karıştıran bir insan olmadığını ortaya koyan Cemil Meriç'in bir tür olarak romanın geleceğine dair çizdiği tablo ise pek aydınlık değildir. Hatta bu konuda bir sohbet toplantısında dinleyicilerle paylaştığı kanaatleri tartışılmakla kalmamış adeta onun yumuşak karnı gibi görülüp eleştiriye tabi tutulmuştur. Meriç'i Türk Edebiyatı Vakfı'ndaki sohbet toplantısında özetle gelecekte bilimlerin gelişmesiyle romana ihtiyaç kalmayacağını iddia eder gibidir ama aslında her şeyi romanda bulmaya çalışmanın anlamsızlaştığına temas

66 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.317-218.

67 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.364-365.

68 Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.136.

eder.[69] Onun üzerinde sıkça tartışılan bu iddiası, roman hakkında yıllardır yaptığı değerlendirmelerin bütününde bir çelişki bulunduğu görüntüsü vermekte ve eleştirilmektedir. Elbette roman, Batı dünyasında belli bir aşamaya gelmiş fakat arayışlarına son vermemiştir. Daha evvel olduğu gibi romancılar gene sosyal ve psikolojik durumlara temas etmektedir. Ayrıca olgunluk kazanan roman okurları, romanların olay örgüsünde yer alan her şeyi mutlak manada doğru kabul etmeyecek bir beğeni derecesine ulaşmışlardır. Bahsettiğimiz konuşmasındaki bazı ifadelerin haddini aştığını düşünmüş olmalı ki Meriç, hiçbir zaman romanın sonunun geleceği şeklinde bir iddiada bulunmadığını hatırlatma gereği duyacaktır. Nitekim kendisine yönelen hücumların haksız olduğunu *Hisar* dergisinde okurlarıyla buluşan şu satırlarıyla ortaya koyacaktır:

> Söylediklerim yanlış anlaşıldı. Eflatun, "İdeal Devlet"inden şairleri kovmaya çalıştığı için sonu gelmeyen hücumlara hedef olmuştu. Ne Edebiyat Cumhuriyeti Yunanlı hâkimin ütopyası kadar dardı, ne muhterem romancılarımızı sınır dışı etmek aklımdan geçmişti.[70]

Aslında her çağda gerçekten büyük romancılar tek başlarına kalmışlardır. Meriç'in bu yöndeki itirazı daha ziyade romanın bir bunalım içerisinde olmasıdır. "Romanın sonu geliyor demeye hakkımız yok."[71] Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere aslında Meriç, romanın geleceği yok iddiasını savunmuyor. Dahası Meriç, dönemlere göre roman türünün düşüş ve yükselişi üzerinden bir değerlendirme yapmayı deniyor. Meriç'in çıkışını bir miktar da olsa anlamlandırmak bakımından şu satırlara bakmak lazımdır:

> Batı'da romanın yerine deneme geçiyor, bizde henüz okuyucu o seviyede değildir, çocuktur ve kadındır. Edebiyat türleri içinde en çok gelişen roman oldu. Şiir daha çok hazırlık ister. Romanın tek rakibi şimdilik televizyondur. Bir kaçıştır. Realiteden kaçmak için uyduruldu. İnsanı inceleyen ilimler geliştikçe, roman fakirleşmiştir, yaprakları dökülen bir papatya gibi. Elde yalnız sapı kaldı. Bugün okunan sadece polis romanları, yani macera romanlarıdır.[72]

Roman konusunda başarısızlığı tahlil ederken Meriç, esasen çok önemli ipuçları verir. Müslüman bir toplumun kodlarındaki mahremiyet meselesinin çizdiği sınırın dünya romanı düzeyinde bir eser için belirleyici oldu-

69 Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", *Devler Konuşuyor,* s.75-76.

70 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.318.

71 Cemil Meriç, *Kırk Ambar 1*, s.148.

72 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.341.

ğunu ima eder. Bu tespitleri, romanın gecikmiş olmasını anlamlandırmanın izahı sadedinde yapar.[73] Son kertede toplumumuzun temel kodlarına dair olduğu için tekrar üzerinde konuşmayı hak eden kanaatlerdir bunlar. Gerçekten de Batı kültüründe, günahı itiraf teşvik edilirken Doğu için gizlilik erdem kabul edilir. Bu noktadan baktığımızda Osmanlı ikliminde bu algı henüz aşınmadığı için Batılı tarz roman üretimini beklemek abes olacaktır.

Roman okumanın dönemler içerisinde yaşadığı dönüşüme odaklanan Meriç, romanın itibarını da değerlendir. Roman okurluğunun artışıyla, mesuliyetten kaçış arasında kopmayacak ölçüde bir bağ kurar ve romancıları ciddiyet üzerinden eleştirdikten sonra sözü günümüze getirir:

> Romanla televizyon ve sinema arasında büyük bir benzerlik vardır. Bunların hepsi bizim tecessüsümüzden yakalayan ve sadece vakit geçirmeye yarayan, vakit öldürmeye yarayan birer parazit tür haline gelecektir. Demek ki vaktiyle roman büyük hizmetler etmiştir. Psikolojinin, sosyolojinin kaynağında roman vardır. İnsanı tanımamızı kolaylaştırmıştır. Roman tecessüsümüze hitap ettiği için, büyük fedakârlığa ihtiyacı olmadığı için odanıza çekilip, sedire uzanarak, sigaranızı yakar, kahvenizi içer okursunuz. Bu sayede kültür de edinebilirsiniz. Fakat bu kültür ciddi değildir, bulanıktır. İnsanlar olgunlaştıkça romana itibar azalacaktır ve azalmaktadır.[74]

Görüldüğü üzere roman okurluğuna değinen Meriç televizyon ve sinema ile roman arasında benzerlik kurmaktadır. Herhalde onun eleştirileri Wattpadlerde okunan metinler, kalın ciltli popüler romanlar döneminde muhtemelen daha da şiddetlenirdi. Şüphesiz Meriç'in bu karamsar bakış açısını besleyen en önemli faktör, 1980'lerdeki yeni okumaları olsa gerek. Meriç'in bu dönemde İslâm düşüncesine ilişkin yapmış olduğu okumalar onun kanaatlerini gözden geçirme sürecine katkı sunmuştur. Zira kendisiyle yapılan söyleşilerde dönemin öncelikleri çerçevesinde son derece bulanık bir mefhum olan "İslâmî roman" konusunda kendisine sorulan soru için dahi birkaç cümle kurmuştur. Diğer taraftan kendisinin kültürel dünyada tutunma adına yaşadığı hüsranlarla da ilişkilendirilebilir. "Cervantes isteyerek dövüştü, Balzac tüccarlığa zorlanmadı, Comaens isteyerek gittiğinde Hint'te yenildi"[75] derken ıstıraplı günlerinde bu kişilere sığınmayı çare olarak görüyordu. Kültürel dünyaya arz ettiği ve çok emek

73 Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", *Devler Konuşuyor,* s.76.

74 Cemil Meriç, "Edebiyat Nedir?", *Devler Konuşuyor,* s.76-77.

75 Cemil Meriç, *Jurnal I,* s.398

verdiği Hint Edebiyatı çalışmaları konusunda bir cevap bekledikleri suskundur. Bu yüzden çok kırgındır Meriç. "Para lazım" der ama "dilenci de değilim" diye de ekler.[76] Yaşadığı sıkıntıları açıklarken "Yaşamak ve yaşatmak için Balzac çevirdim, etrafımı gözlerimle besledim"[77] der. Fakat 1970'lerin sonlarından itibaren kaleme aldığı metinleri daha ziyade düşünce eseri kendi tabiriyle "ciddi metinler"dir. Bu açıdan edebiyat metinlerinden düşünce metinlerine uzanışının kaderi üzerinde de durulabilir.

Öte yandan Cemil Meriç bir yandan kendi metinlerini kültürel atmosferde dolaşıma sokmaya çabalarken bir yandan da memnun olmadığı faaliyetlere müdahale etmeye çalışır. Peyami Safa roman yarışmasında seçilen eserleri üslup, ifade, tahlil, tertip açısından eleştirerek bu eserlere roman demeyi Peyami Safa'ya hürmetsizlik olarak görür.[78] Onun bu yarışmaya yaptığı müdahaleyi aslında "fikir ve aksiyon arasında bağlantı olmalıdır" anlayışının yansıması şeklinde okuyabiliriz. Bu bağı politika ile düzeltemeyeceği fikri zamanla esnemiş, sesini onlara duyurmaya çalışmış ama doğrudan doğruya agoraya inerek olup bitenlere dâhil olmayı seçmemiştir. Kütüphaneden başını uzatarak, kültür dünyasına müdahalede bulunma çabası onun anladığı teori pratik ilişkisinin tarzını da örneklemektedir.

Sonuç

Cemil Meriç'in romanın hikâye kısmı, üslubu, tarihi, tanımı, çeşitleri, dünyanın ve Türkiye'nin önde gelen romancılarına dair pek çok yazısı ve değinisi bulunur. Romana tutkun Meriç'in, kaleme ve mürekkebe zincirlenmiş bir kürek mahkûmu gibi ömrü hayatının başlangıç yıllarından itibaren, kendi okuma serüveninde romanın oldukça itibarlı bir yeri de vardır. Meriç, esas hususiyeti, insanı belli olaylar içerisinde göstermesi olan romana dair sonraki yıllarda birtakım olumsuz değerlendirmeler yapmaktan kendini alamamıştır. Hatta televizyon ve sinema bir yana deneme türünün romanın yerini tutabileceği iddiasında bulunur. Bununla birlikte, romancıları her zaman çok muhterem ve büyük işler yapan kişiler olarak görür. Günümüzün kültürel iklimi yazarlık ehliyetini ispat etmek isteyen genç yaşlı, kadın erkek eli kalem tutan herkesin roman yazmaya

76 Cemil Meriç, *Jurnal I,* s.181.

77 Cemil Meriç, *Jurnal II,* s.115.

78 Cemil Meriç, *Jurnal II,* s.162. Meriç, Peyami Safa'yı sadece *Yalnızız* romanıyla başarılı bir romancı olarak kabul eder. Ona göre, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* bir hikâye, *Matmazel Noralya'nın Koltuğu* ise bir roman değildir. Mustafa Armağan-Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s.137.

özendiği bir ortam. Bin bir mesele içinde bocalayan kalabalıklara sunulan dahası hızla okunan, tüketilen popüler romanlar, dijital kitaplar bize Meriç'in romanın geleceğine dair, zaman zaman yeniden yapılandırmayı denediği, bunalım ve fakirleşme olgusunu gündeme almanın boşuna olmadığını düşünmeye sevk ediyor.

İtiraf etmeliyim ki, Batı dünyasında tekâmülünü tamamlayan romanın toplumsal değerlerimizle arasındaki mesafe üzerinden yapılacak yeni bir okuma hiç kuşkusuz yeni analizlere kapı aralayacaktır. Üstelik sınırlarını çizmekte zorlandığımız romanın aynı şekilde beyaz ekrana yansıyan sınırsızlığında, cinselliğin, çıplaklığın, sapkınlığın ve arzu kışkırtmasının toplumsal alandaki etkileri çerçevesinde Osmanlı aydınının romanla münasebetini Meriç'in yaklaşımları zaviyesinden yeniden değerlendirmek hem türün hem de toplumsal modernleşmenin gelişimi açısından zaruridir. Kendisinin romanı roman yapan üslup çerçevesinde dünya ve Türk romancıları hakkında söyledikleriyle romanın toplumsal meselelerle irtibatını bir arada ele almak da ayrıca yararlı olacaktır.

Cemil Meriç, hem coğrafi sınırların hem de zihin dünyasının daraldığı bir süreçte yaşamış ve kültürünü, fikrini yeniden inşa etmeye çalışan bir atmosferde olup biteni tanımlamaya çalışmıştır. Romanın Batı'da şekillenen biçimini tarihsel bir şablona oturtmayı denemenin yanında kendi irfan zemininden kopmadan hatta onu müdafaa ederek bizde romanın serencamını anlamaya, anlatmaya gayret eder. Özellikle bizde roman neden yok, konusunda söyledikleri hâlâ dikkatle okunmayı hak eden son derece önemli ve ikna edici açıklamalar içerir. Romanın tarihi ve felsefi birtakım görüşlerin anlatılması için bir vesile olduğunu örnekleyen *Topal Şeytan* çerçevesinde mahremiyetin ifşasının Batı için ifade ettiği anlamla Osmanlı'da bu yaklaşımın zıddının söz konusu olduğuna dair tespiti son derece yerindedir. Dahası ihtişam ve sefaleti içinde okuyucuyu tecessüsünden yakalayan romanın hudutlarını yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır.

Cemil Meriç'in roman konusunda yaptığı çalışmaların bütünü yanında bir tahmin olarak "roman ölecek" ifadesi de bir dikkat çekme eylemi olarak okunabileceği gibi gerçekten zihninde tam manasıyla şekillendirilmemiş bir yaklaşım olarak düşünülmelidir. Şurası açıktır ki, yalnızca ömrü hayatının sonlarında yapılan bir konuşmaya odaklanılması onun romanın serüveni üzerindeki çalışmalarına gölge düşürecek söylentilere sebep olacaktır. Diğer taraftan romanın itibarının azalacağı yönündeki kehanetinin içinde yer aldığı hacim bakımından küçük, muhteva bakımından birden fazla tartışmayı tetikleme kudretine sahip konuşma metninin iki

binli yıllarda adeta patlama yaşayan roman türü zaviyesinden tekrar düşünülmesi gerekmektedir. Cemil Meriç'in roman ölecek çıkışını pratikte iyi roman yazılamayacağı şeklinde değil işlevinin yitirileceği anlamında okumak meseleye ışık tutacaktır. Meriç'in bildiği ve önemsediği roman toplumu derinden etkileyen elden ele dolaşıp bir misyon ifa eden metinlerdir. Bugün iyi roman hatta Balzac'ın ötesine geçmiş roman örneklerini hem dünya hem ülkemiz edebiyatında bolca bulmak mümkün. Fakat bunların topluma etki gücü beyaz ekranın ve yeni iletişim araçlarının etki gücüyle kıyaslanamaz. Bu nedenle konuya işlev açısından baktığımızda Meriç'in çıkışı karşısında ortalığı birbirine katmanın anlamsız olduğu düşünülebilir. Yalnız şu var; Meriç'in romana dair son yıllarda dile getirdiklerinin; mutlak olanı bütünüyle kucaklamak kabiliyetindeki emperyalist bir tür demesi ile 1940'lardan itibaren yazıp çizdiklerinden önemli ölçüde farklılaştığı hususu da göz ardı edilmemelidir.

Hiç şüphesiz Osmanlı'nın son döneminde açılan tartışma başlıkları toplumumuz için biçim değiştirse de belirleyici olma vasfını halen muhafaza etmektedir. Cemil Meriç'in zihin dünyasını şekillendiren tahribat bugünün aydını için de geçerlidir. Dolayısıyla Meriç'in romana dair değerlendirmelerinden birtakım ilkeler çıkarmak yeni roman ve romancıları değerlendirme sürecinde eleştirmenlere yol gösterici olacaktır. Toparlarsak, Meriç'in yaptığı değerlendirmelerin güçlü olduğunu takdir etmekle beraber bunların sistematik bir biçime dönüştürülemeyişini kültürel dünyamız için bir kayıp olduğunu ifade etmek gerekir. Yine de romana dair her şeyin konuşulduğu, düşünüldüğü ve romanın insani ve toplumsal çeşitli veçhelerinin uzun uzadıya tetkik edildiği bu metinler başlı başına değerlidir.

Cemil Meriç'in Romandan Sosyolojiye Sosyolojiden Romana Çift Yönlü Bakış Açısı

ÖMER YALÇINOVA

> "Toplumun çözülüşünü üzülerek seyretmek yetmez, onu yeni baştan nasıl kuracağımızı da düşünmeliyiz. Roman, bize bu konuda ipuçları sağlamaktadır."
>
> Cemil Meriç

Cemil Meriç'i Türk düşünce dünyasından kimlerle karşılaştırabiliriz? Hangi isimler arasındadır Cemil Meriç? Erol Güngör, Hilmi Ziya Ülken, Sabri Ülgener, Nurettin Topçu, Baykan Sezer, Necip Fazıl Kısakürek, İdris Küçükömer... Sanırım bunların hiçbiriyle karşılaştıramayız Cemil Meriç'i. Sadece Türk mütefekkirleri genel başlığı altında bu isimlerle Cemil Meriç'i yan yana anabiliriz.

Cemil Meriç'i René Girard, Walter Benjamin, Mihail Bahtin, Gilles Deleuze, Sigmund Freud, Jacques Derrida veya Paul Ricoeur'la karşılaştırmalıyız. Cemil Meriç'in mütefekkir ve araştırmacı olarak yeri, bu isimlerin arasındadır.

Fark edileceği üzere saydığım isimler genellikle postmodern filozof olarak bilinir. Cemil Meriç'in de postmodern yönleri vardır. Hatta Türk düşüncesinde ilk postmodern düşünürümüz

Cemil Meriç'tir dersek, o zaman belki ilk önce biraz şaşırırız ama sonra onu anlamak açısından farklı bir ipucu yakalamış da oluruz.

Postmodern Toplum Okuması

Neden? Çünkü bizim "edebiyattan yola çıkarak sosyolojik sonuçlara ulaşmak" diye nitelendirdiğimiz yöntemi bu isimlerin hepsinin kitaplarında bulabiliriz. René Girard antropologdur. Romanlar üzerinden üçgen arzuyu bulmuştur. Freud psikanalisttir. Romanlar üzerinden Oidipus kompleksini işlemiştir. Dostoyevski iki isim için de çok önemlidir. Walter Benjamin teorisyendir ve edebiyat üzerinden bulduğu araştırma tekniğini tarihe uygular. Paul Ricoeur, daha çok edebi okumalardan çıkardığı yöntemi uygulamıştır dini metinlere. Bahtin, Dostoyevski üzerinden Rus toplumunu, Bolşevik Devrimini, modernizmi ve Rus Batılaşmasını yorumlar. Derrida, marksizmi Shakespeare'in *Hamlet*'iyle kurduğu paralellikler doğrultusunda tartışır; aslında onun tartıştığı şey, Avrupa'nın bugünü ve geleceğidir. Bu isimler için roman ve diğer edebi metinler bir deney alanıdır. İnsanlığı araştırmak için kullanılan deney alanı. Edebiyat; din, psikoloji, tarih, sosyoloji için bir laboratuvar olabilmektedir.

Her şeyden önce bu isimler zihin okuması yaparlar edebiyat üzerinden. Yapı söküm diyelim isterseniz buna, toplum okuması ya da yorum geliştirme... Cemil Meriç de diğer Batılı düşünürler gibi toplum okumasını, zihniyet analizini roman üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu yüzden Batılı isimlerle yan yana anılmalıdır ismi. Ancak onlarla kıyasladığımızda anlayabiliriz Cemil Meriç'i diye düşünüyorum.

Ortaçağ Teoloji, Modern Çağ Romandır

Cemil Meriç'in Cervantes, François Rabelais, Honoré de Balzac ve Émile Zola incelemeleri, sadece Türk düşüncesinde değil, dünya sosyolojinde de yeniliklerle dolu bir girişimdir. Bunlar tam bir zihniyet okuması, zihin çözümlemesidir. Batıyı anlamak için roman, tabiri caizse anahtardır. Mavi Sakal'ın kapalı odasını açan bir anahtar... Bunu Türk düşüncesinde ilk fark eden isim Cemil Meriç'tir. Cemil Meriç mealen Türk romanını anlamak için, Batı romanını çok iyi bilmek gerekir diyor. Oysa bu söylediği şey, Türkiye'deki Batılılaşma serüvenini anlamak için de geçerlidir. Batı'yı anlamadan Batılılaşma serüvenini nasıl çözümleyebilir, anlamlandırabiliriz? Batı'yı anlamak için de romanı bilmek gerekir. Eğer klasik dönem Batı medeniyetini anlamak isteseydik, felsefeyle uğraşacaktık. Ortaçağ

dönemini anlamak isteseydik, teolojiyle. Modern dönemi anlamak içinse, neredeyse tek adres romandır. “Çağımızın felsefesi de roman: taşkın, bulanık, hudutları meçhul.” (s.78)

Cemil Meriç bu yüzden roman üzerinde bu kadar çok durur. Onun roman hakkında söylediği her şey, diğer konularla ilgili söylediklerine eklemlenmiştir. Zaten dikkat edilecek olursa, Cemil Meriç klasik dönem Batı medeniyetiyle ilgili yargıda bulunurken, filozoflarla uğraşır. Onlardan alıntı yapar, onların fikirlerini karşılaştırır ve bir sonuca ulaşır. Ortaçağ’a dönük incelemelerinde ise teologlardan alıntı yapar. Teologlar üzerinden Batı’nın ortaçağını anlamaya çalışır. Modernizm söz konusu olduğunda Cemil Meriç’in iki ana kaynağı vardır. Bunlardan birincisi, sosyoloji ve sosyologlar. İkincisiyse, roman ve romancılardır. Öyleyse diyebiliriz ki Cemil Meriç yaşadığı çağı, yani modernizmi doğru bir şekilde okumak için romanlara yönelir.

Roman, 19. ve hatta 20. yüzyıl Batı insanının, yani modern insanın, başka bir ifadeyle burjuvazi sınıfının ayrıntılarıyla incelendiği, anlatıldığı, ruhsal çözümlemesinin yapıldığı bir türdür. Batıyı anlamanın en kestirme yolu romandır. Onu bütün cepheleriyle, yani tarihi, hırsları, istekleri, öfkeleri, kaygıları, ekonomisi, tutkuları, ihtirasları, inançları, beklentileri... neredeyse her şeyiyle görebilmek için, roman; aynı yüzyıla ait diğer türlere kıyasla daha sarih, güvenilir ve anlaşılırdır. Her şeyden önce romanın, bilim dalları gibi ağır, sadece uzmanlarının bileceği bir terminolojisi yoktur. Romanda kahramanlar ve olaylar vardır. Bir de tabii ki romancının kahramanlar ve olaylar üzerinden yaptığı psikolojik çözümlemeler, ulaştığı fikirler, yaptığı tartışmalar... Bunları okuyucu kendince yorumlar. Hem bir bilgilenme hem de fikir üretme aracına dönüşür roman. Ağır bir terminolojisi olmadığı için de diğer dillere kolaylıkla aktarılabilen bir türdür.

Bu yüzden Batı’nın 19. ve 20. yüzyıl emperyalist emellerine de gayet uygun bir türdür roman. Romanın Batı’nın sömürgeleştirmek istediği ülkeleri kültür yoluyla hazır duruma getirmesi, kendi kültürüne adapte edip, kendini yabancı konumundan bir ölçüde de olsa kurtarması için de roman bulunmaz bir imkân olmuştur. Okuyucu bunun farkına vardığında elindeki romandan Batı’nın başka bir cephesini okumaya başlamış demektir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Roman, Batı dünyasının dünyaya açılan kapısıdır.

Edebiyatçıyla Sosyolog Arasında Fark

Cemil Meriç sosyologdur. Edebiyattan anlayan bir sosyolog... Sosyolojiden anlayan bir edebiyatçı değildir Cemil Meriç. Onun denemeleri bile tıka

basa sosyolojiyle doludur. Cemil Meriç roman okurken, roman üzerine düşünürken, roman hakkında konuşurken kesinlikle sosyolog koltuğundan kalkmaz. Bu yüzden romana dair yaptığı bir eleştiri edebiyatçıların çok garibine gider, hatta onları öfkelendirir. Edebiyatçıların onu ilk etapta anlamamaları normaldir. Çünkü Cemil Meriç edebiyatçı değildir. Edebiyatçı "roman ölecek" dediğinde, mekanizmayla ilgili bir tehlikeye dikkat çekmiş olur. Sosyolog söylediğinde ise, toplumsal bir noktadan konuşuyor demektir. Edebiyatçı veya sosyoloğun romana dair sözlerini yorumlamadan önce ne olarak konuştuklarına ve bu düşünceye hangi yollardan geçerek geldiklerine bakılmalıdır.

Çünkü Cemil Meriç için roman edebi bir tür değildir. Rasim Özdenören, Cemil Meriç'in romanla ilgili yaptığı konuşmada onun romancıları, romanı ve roman okuyucularını aşağıladığını, hor gördüğünü, başka ifadeyle hafife aldığını söyler. Cemil Meriç'in ifadelerine bakılırsa öyle anlaşılması normaldir. Ama *Kırk Ambar*'ın "Romanın romanı" bölümü okunduğunda, Cemil Meriç'in romanı hafife almak şöyle dursun, felsefeyle bir tuttuğunu görürüz. Örneğin romancının kendi çağındaki işlevini ve gelecek çağlarda neleri esinlediğini anlatmak için "Sezgi eski çağlarda filozoflara özgü bir yetenekken, Balzac'la birlikte bu yetenek romancılara geçmiştir." veya "Scott arkeologdu, Balzac sosyolog." diye belirtir. Fakat bununla birlikte Cemil Meriç "Kısaca, hikâyenin hedefi estetik değildir çok kere, düpedüz ilmidir." diye konunun başka bir boyutuna doğru ilerler. Cemil Meriç'e göre roman, felsefe gibi bir üst başlıktır. O yüzden felsefenin uğradığı akıbete roman da uğrayacaktır.

Oysa Rasim Özdenören için roman, bütünüyle "hedefi estetik" olan bir sanat dalıdır. Romanın sosyolojiyle, felsefeyle, psikolojiyle kıyaslanması bile abestir. Çünkü sosyoloji bir bilim dalı olma iddiasıyla ortaya çıkarken, felsefe bütün bilim dallarının içinden çıktığı genel bir başlık mahiyetini gösterirken, sanat apayrı bir dal, belki bununla yetinilmemesi şartıyla sadece yine felsefenin çatısı altında düşünülebilecek bir alandır.

Aslında Cemil Meriç'in de romanı bu şekilde yorumladığı cümleleri vardır. Örneğin "Romancı sosyolog değildir, ekonomik politik değildir. Ya da sadece bunlar değildir." der. Bu cümleden anlaşılacağı üzere Cemil Meriç romancının farklı bir alanda durduğunu düşünür. Romancı, bir arı misali bütün bilim dallarından ihtiyacı olduğu kadar alabilir. Onları kendince birleştirir ve romanını bu şekilde kurar. Onu tek bir alana mahkûm etmek mümkün değildir. Fakat Cemil Meriç'e göre romancı acaba sanatçı mıdır? Çünkü romancının saydığımız özellikleri sanatçılarda da bulunmaktadır.

Cemil Meriç sanatçıyla romancı arasındaki ayrımı, ikisi arasındaki hedef farklılığında yapar. Ona göre sanatçının hedefi her halükarda estetiktir, romancının hedefi ise ilmidir.

Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Cemil Meriç iki farklı bakış açısıyla romana bakmaktadır. Bunlardan bir tanesi, romandan yola çıkarak sosyolojik vakıalara dair yorumlar yapmak. Diğeri ise, sosyolojiden yola çıkarak edebiyata dair yorumlar yapmak. Cemil Meriç'i postmodern filozoflarla yan yana anmamızı sağlayan da, onun bu çift yönlü bakış açısıdır. İki bakış açısı arasında çatışmalar, tutarsızlıklar görülebilir. Cemil Meriç'in fikirleri söz konusu olduğunda sık sık duyarız zaten "tutarsızlık" kelimesini. Oysa Cemil Meriç gerçekten tutarsızlık içine mi düşmüştür? Ya da bazılarının iddia ettikleri gibi, o "araf"ta kaldığı için, böyle iki yönden esen rüzgârın etkisi altında kalarak, iki yönden esen rüzgarın etkisini de yansıtmış mıdır?

Tutarsızlık Ne Kadar Tutarlı?

Cemil Meriç'in herhangi bir tutarsızlık içinde olduğunu düşünmüyorum. Bilindiği üzere postmodernler de sık sık tutarsızlıkla itham edilir. Oysa burada postmodernlerin yapmaya çalıştıkları, ayrı bir şeydir. Onlar modern düşünürler gibi olayı tek taraftan yorumlamak istemezler. Diğer ifadeyle "taraflı", "partizanca" düşünmeyi küçümsemişlerdir postmodernler. Çünkü onlara göre tarafgirlik, modern bir yanılgıydı. Dünyayı kurtarmaya gerek yoktu. Ya da dünyayı insanların kurtarabileceğine inanmak ve ortaya bir yeryüzü cenneti çıkarmak imkânsızdır. Postmodernler için böyle bir şeye inanmak veya inanmamak yersizdir. Dünya kurtarılması gereken bir şey değildi her şeyden önce. Daha doğrusu modern ütopyaların mükemmel olmadıklarını; aklın modern zamanlarda üzerine yüklenen yükü kaldıramadığını; dolayısıyla artık insanların modernizmin yanıldığı noktaları fark etmeleri gerektiğini ifade eder postmodernler. Modernizm de kendinden önceki çağı, yani klasisizmi, romantizmi eleştirerek kendini inşa etmişti. Aynı yöntemi postmodernler de uyguluyor diyemeyiz. Çünkü aslında postmodernlerin, değil modernizmle hiçbir şeyle hesaplaşmak gibi bir kaygıları yoktur. Onlar bu rahatlık içinde, gerektiğinde her iki tarafa da geçip, ele alınan meseleyi inceleme imkânına kavuşmuşlardır. Ne belli belki de bu özelliğinden dolayı postmodernizme bir geçiş süreci olarak bakanlar olmuştur.

Cemil Meriç de herhangi bir grubun sözcüsü gibi hareket etmemiştir. Onun düşünce dünyasını bu yüzden birkaç başlık altında incelemek, en

sağlıklı yöntemdir. Belki Cemil Meriç, kalemi eline aldığı ilk günden beri bazı kaygılar doğrusunda ilerlemiştir. Onun temel kaygılarında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Fakat uyguladığı, birkaç farklı yöntem sonucunda ulaştığı düşünceler farklılık göstermiştir. Bu noktada Cemil Meriç tutarsızdır, onun bu konuyla ilgili fikirleri boşluğa düşmüştür, ciddiye alınmaya değmez diye düşünmek, kolaycılığa kaçmaktır. Cemil Meriç'in ulaştığı sonuçları doğru bir şekilde değerlendirmek için hangi yöntemi nasıl uyguladığına dikkat kesilmek lazım. O, roman örneğinde belirginleştiği gibi, bazen edebi konuları sosyolojinin alet edevatıyla ele alır. Bazen de edebiyatın alet edevatıyla sosyolojik konuları işlemeye çalışır. Cemil Meriç'in konuya nereden baktığına, bu şekilde kullandığı alet edevatlar yoluyla ulaşmak mümkün.

Tutarsızlık olarak değerlendirilen ifadeler, konuya dair farklı anlam katmanlarının ifadesidir. Mutasavvıflar bu farklı anlam boyutlarının, birbiriyle çeliştiği, birbirini inkâr ettiği türden yanlış anlamalara yol açmamak için, sembolik, alegorik bir dil oluşturmuşlardır. Çünkü sembolik dilin herkes tarafından anlaşılması mümkün değil. Sadece ehli tarafından anlaşılması için, sembolik dil ve anlatımlar, mutasavvıflar tarafından bolca kullanılmıştır. Yine de yanlış anlaşılmaların, tutarsızlığa düşmüş, kendini inkar etmiş türü yorumların önü alınamamıştır. Günümüzde bile İbn Arabi, Hallac-ı Mansur veya Mevlana Celaleddin Rumi'nin birçok sözü aynı bağlamda tartışılmakta, yanlış anlaşılmakta veya birbirinden farklı yorumlara sebep olmaktadır. Derrida'nın dekonstrüksiyon düşünce ve yöntemiyle İbn Arabi'nin vahdeti vücut düşünce ve yöntemi arasında kurulan benzerlik bu noktada gayet önemlidir. Postmodern filozofların hepsinde birbirini inkar eder gibi görünen, oysa meselenin farklı cephelerini ele alan aforizmalara rastlamak mümkündür. Cemil Meriç de sadece birden çok çağrışıma sahip cümleler kurmakla yetinmez. Konuya dair farklı anlam katmanlarını göstermek için, yatay düzlemde birbirine ters düşen, dikey düzlemde ise birbirini tamamlayan aforizma benzeri cümleler kurar. Aynı konuya veya aynı bağlama ait farklı sonuç, yorum ve fikirlerin ortaya çıkması, Cemil Meriç'in farklı anlam katmanları veya meselenin farklı boyut ve yönleri içinden konuştuğunu göstermektedir.

Çift yönlü bakış açısı

Cemil Meriç için roman; insanın iç ve dış dünyasını bütün boyutlarıyla inceleme, irdeleme, düşünme ve keşfetme sanatıdır. Görüldüğü üzere aslında Cemil Meriç romana olabildiğince fazla yük yüklemiş, onu belki

de olduğundan daha üstün görmüştür. Öyle ki modern öncesi veya erken modern dönemlerde roman psikanaliz, psikiyatri, antropoloji, fenomonoloji, sosyoloji gibi insan, toplum ve kültüre dair artık birer bilim kabul edilen ve her biri modernizmle birlikte neşvünema bulan alanların tümünü kapsamakta, hepsinin tek başına yapmaya güç yetiremediği şeyin altından rahatlıkla kalkmaktadır. Fakat gelinen noktada yani 21. yüzyılda romandan böyle bir şey beklemek yersizdir.

Yersizdir çünkü roman istese de artık bunu gerçekleştiremez. Çünkü değişen sadece zaman değildir, insan da değişmiş ve modernleşmiştir. Modern insan; romancının tek başına çözümleyemeyeceği kompleks bir yapıya, çok boyutluluğa, çok zamanlılığa sahiptir. Psikanaliz, antropoloji ve sosyolojinin ortaya çıkmasının sebebi de bir anlamda bu çok boyutluluğa, zamanlılığa bağlanabilir. O yüzden Cemil Meriç'e göre romancının işini artık psikanalistler, sosyologlar, antropologlar yapacaktır. Romancı ancak bunların bilimsel yöntemlerle bulduğu gerçekleri yazabilir. Dolayısıyla romancı bir "insan araştırıcısı" olmaktan çıkmış, bilimsel gerçeklerin geniş halk kitlelerine ulaştırılmasını sağlayan anlatımcı/yazıcı konumuna düşmüştür. Oysa Cemil Meriç'e göre roman; insanı araştırma yöntemidir, romanın misyonu; insana dair bilinmeyenleri keşfetmektir. Bilim, romanın elinden bu misyon ve yöntemi almıştır ya da ilerleyen zamanlarda alacaktır. Öyleyse neden romanın öldüğünden ya da öleceğinden söz etmeyelim?

Cemil Meriç'in "romanın ölümü"ne dair tespiti aslında özelde sosyolojiden genelde bilimden yola çıkarak romana gelmesinin sonucudur. Diğer ifadeyle sosyolojinin içinden, yani onun imkânlarını kullanarak özelde romana genelde sanata bakışıdır. Bir de romandan yola çıkarak sosyolojiye gelişi vardır Cemil Meriç'in. Başka ifadeyle roman ve sanatın imkânlarını kullanarak sosyolojiye dönük geliştirdiği bakış açısı. İlkine nazaran ikincisi daha verimli bir alandır ki Cemil Meriç daha çok bunu kullanmıştır. Telif eserlerinin tamamında bu bakış açısının ürünleriyle karşılaşırız. Diğer bakış açısı onu kısır bir alana, bilimin soğukluğuna terk eder. Cemil Meriç birkaç söyleşisinde romanın ölümünden söz ederken, telif eserlerinde romanın açtığı kapıdan modern düşüncelere ulaşır. Dostoyevski, Balzac, Zola, Hugo gibi romancılar üzerinden realizm, sürrealizm, sosyalizm, komünizm, burjuvazi, emperyalizm gibi 20. yüzyıl sosyolojisinin temel kavramlarını tartışmaya açar. Söyleşilerinde ise bir nevi sesli düşünmüştür, ikinci tür bakış açısıyla meseleye yaklaşmak istemiştir diyebiliriz.

Cemil Meriç'in düşünce dünyasında iki tür bakış açısına da yer vardır. Cemil Meriç'i sadece onlardan biriyle açıklamak yanıltıcı olur. Rasim Özde-

nören bunun farkında olarak onun sosyoloji, psikoloji ve diğer bilim dallarından yola çıkarak bir sanat olan ve yeri bu bilim dallarının hiçbiriyle doldurulamayacak olan romana bakışını eleştirmiştir. *Kırk Ambar*, *Mağaradakiler*, *Bu Ülke*, *Kültürden İrfana* ve *Umrandan Uygarlığa*'da geliştirdiği ve uyguladığı diğer türlü bakış açısına ise dokunmamıştır.

Cemil Meriç çift yönlü bakış açısıyla aslında Türk düşünce ve edebiyatında benzeri olmayan bir ilki gerçekleştirmiştir. Ondan önce sanattan bilime ve bilimden sanata doğru ilerleyen çift yönlü bir bakışın işletildiği görülmemiştir. Romanın içeriğine odaklanan, toplumsal olaylarla romanın içeriğini açıklayan veya romanın içeriğinden yola çıkarak toplumsal olayları değerlendiren birçok araştırmacı, edebiyat tarihçisi, sosyolog olmuştur. Bu, romanla toplumsal olayların mütekabiliyetine dayanan ayrı bir yöntemdir. Cemil Meriç'inki ise sanatı ve bilimi tanımlama, düşünme, araştırma biçimidir. Mütekabiliyete dayanan yöntemde ulaşılan sonuçlar, romandan veya toplumsal olaylardan getirilecek değişik örneklerle çürütülebilir. Cemil Meriç'in ulaştığı sonuçlar ise halen tartışılmakta, kolayca çürütülememektedir. Çünkü Cemil Meriç kuramsal bir çalışma yapmış; yeni bir yöntem önerisinde bulunmuştur. Romana dair kurduğu cümlelere dikkat kesildiğimizde bunların iki boyutlu oldukları, çift yönlü geliştirilen bakış açısından geçirildikleri hemen fark edilir.

***Kırk Ambar*'ın Yayımlanması**

Cemil Meriç Türk Edebiyat Vakfı'nın 1979'da organize ettiği konferansta romanın öleceğini söyler. Ona göre roman aynı felsefe gibi, arkeoloji, psikoloji, antropoloji, filoloji gibi ilim dalları ortaya çıktıktan sonra işlevini kaybedecektir. Deneme yükselişte olan bir türdür. Romanın diğer alanlardan farklı olan üslup faktörünü deneme devralacak, böylelikle romana hiçbir şey kalmayacaktır. Aynı yıl Rasim Özdenören *Mavera* dergisinde Cemil Meriç'e oldukça sert denilebilecek bir cevap verir. Bu tartışmanın galibi yoktur. İki düşünür de kendi zaviyesinden haklıdır. Cemil Meriç romanın öleceğine dair fikirlerini beyan ederken, romana dair düşüncelerini, romanı nasıl anladığını açıklamamıştır. Bu açıklamayı yapmadığı, daha doğrusu yapmak için fırsat bulamadığı için yanlış anlaşılmaya müsait cümleler kurar. Rasim Özdenören, Cemil Meriç'in sadece o anki beyanlarından yola çıkarak eleştiride bulunduğu için, teorik değil, retorik, tartışma, akıl yürütme yoluyla karşısındakinin açıklarını yakalama, onu susturma diyebileceğimiz tarzda bir yazı yazar. Böylelikle çok cepheli, düşündürücü, ilginç, okuyucuya farklı kapılar açabilecek bir tartışma çıkar ortaya.

Tabii Cemil Meriç, Rasim Özdenören'e doğrudan cevap vermez. Hatta Rasim Özdenören'in yazısını belki de *Kırk Ambar* yayımlandıktan sonra görmüştür. Ki *Kırk Ambar*'daki roman mevzusuna kızdığını sanır Rasim Özdenören'in. Oysa öyle bir şey yoktur. Rasim Özdenören *Kırk Ambar*'daki roman bölümüne dair eleştiri yazmamıştır. O sadece *Gerçek* dergisinin 1979 tarihli 15. sayısında çıkan Cemil Meriç'in konferans metnini esas almıştır. Zaten tahminim, *Kırk Ambar*'ı okuyup onunla ilgili yazmak isteseydi Rasim Özdenören, daha teknik bir yazı ortaya çıkarırdı. Çünkü Cemil Meriç *Kırk Ambar*'da roman üzerine etraflıca yazar, düşünür. Diğer ifadeyle romanın artıları eksileri, tarihi, toplumsal yönü, bireysel işlenişini, yani romana dair ne varsa, 16. yüzyıldan alınarak incelenir *Kırk Ambar*'da. Yine *Kırk Ambar*'da da Cemil Meriç kışkırtıcı cümleler kurmaktan çekinmese de, onları etraflıca izah ettiği, ayrıntılarıyla neden öyle düşündüğünü gösterdiği için, tepki çekmeyecek özelliktedir.

Fakat Cemil Meriç'e konferansa katılan Tahir Kutsi Makal da itiraz etmiştir. Romanın bir sanat dalı olduğu, amacının güzellik olduğu belirtilmiş, bilim dallarının ortaya çıkmasıyla romana duyulan ihtiyacın ortadan kalkmayacağı iddia edilmiştir. Cemil Meriç bir ölçüde bu itiraza cevap verir. Fakat tatmin olmamış olmalı ki *Kırk Ambar*'da aynı konuya yeniden eğilir ve uzun açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalar içinden, Rasim Özdenören'e dönük cevaplar bulmak da mümkündür. Demek ki Rasim Özdenören, Cemil Meriç'in romanın öleceğine dair fikirlerine getirilebilecek toplu itirazların, soruların sözcüsü olmuştur.

Roman Neden Ölecekti?

Cemil Meriç'in romanın öleceğine dair yaptığı tespitleri, sosyolojiden yola çıkarak edebi sonuçlara ulaştığı, ikinci tür bakış açısının ürünüdür. Kitlelerin romana yönelişi, yönelme nedenleri incelendiğinde romana dönük ilgilinin 19. yüzyıldaki gibi olmadığını görmek, bunun üzerinden de romanın öleceğini söylemek normaldir. Çünkü burada Cemil Meriç kesinlikle romanın bütünüyle ortadan kalkacağını, üst düzey roman okuyucularının tükeneceğini, dolayısıyla az sayıdaki, kaliteli romancıların artık ortaya çıkmayacağını söylemez. Onlar her zaman vardı, var olmaya da devam edeceklerdir. Cemil Meriç 20. yüzyılda televizyon ve sinemanın kitleler üzerindeki yönlendirici etkisinin 19. yüzyılda romanla gerçekleştirildiğini söyler. Aslında romanın ölümünden kasıt, bu etkileyici yönünün ölümüdür. Bu açıdan Cemil Meriç haklı çıkmıştır diyebiliriz. Çünkü kitleleri etkilemek isteyenler artık romanla uğraşmıyor, onlara daha kolay yoldan

ulaşmak için televizyon programlarını ve sinemayı kullanıyor. Televizyon ve sinema sektörü, romanın eğlendirici yönünü onun elinden almışlardır. "Bir zaman romandan beklenilen eğlendirme rolünü şimdi sinema dolduruyor." Hollywood filmlerinin ABD politikasıyla paralelliği; ABD hükümetlerinin film ve televizyon sektörüne ayırdığı devasa ödenekler düşünüldüğünde Cemil Meriç'in kastı daha iyi anlaşılır. Oysa 19. yüzyılda Tolstoy veya Dostoyevski'nin yeni bir romanı çıkacağında yayınevinin kapısında uzun kuyrukların oluştuğu bilinen bir gerçektir.

İkinci sebep; Cemil Meriç romana fazla anlam yükler. "Evet, roman bir ansiklopedi olmak, insanla ilgili her düğümü çözmek istiyor. Kah psikanaliz, kah tarih felsefesi." (s.80) "Psikolojinin gerçek kaynağı: sevda hikâyesi. Psikolojinin adı bile yokken romancılar insan ruhuna eğilmiş ve duyguların karanlık dünyasını çağdaş psikanalizcilerin çoğuna nasip olmayan bir incelikle aydınlatmış. Modern psikolojiyi cismani aşkın çapraşıkları üzerine kuran Freud da, aşk hikâyesi yazanların yolundan gitmiş." (78) Oysa romanın tarihini, psikanaliz, psikoloji ilminin tarihinin çok öncesinde başlatmak yanlış. "Çağdaş roman neden ondokuzuncu asırda boy atmış?" (s.82) Cemil Meriç'in psikolojinin adı yokken, insan ruhuna eğildiğini söylediği romancılar şunlar: "Psikoloji, iktisat, sosyoloji… her ilmin son çalışmaları açık romancıya. Frody'çu, Marx'çı, Niçe'ci… dilediği izmin bayrağını taşıyabilir. Romancıya birçok hakikatler borçlu insan ilimleri. Proust ile Joyce'un duygu dünyasına tuttuğu ışık herkesin malumu. Vesikalar sunmak yetmiyor romancıya, anlatmak, sezdirmek, ispat etmek de istiyor. Nice olayları fark etmez şuur, ya çok küçüktürler, ya idrakin ufkunu aşarlar. Roman, şuurun bu eksikliğini tamamlamak ister. Kısaca, hikayenin hedefi estetik değildir çok kere, düpedüz ilmidir." (s.80) Joyce (1882-1941), Proust (1871-1922), Freud (1856-1939) aynı asrın adamlarıdır. Biri diğerinden önce şuuraltına eğilmiş değildir. Romana bu kadar yük yüklenince bir gün gelip, o yüklerin başka alanlarca talan edileceği, dolayısıyla romanın işlevini kaybedeceği ileri sürülecektir. Oysa böyle bir şey yoktur. Cemil Meriç'in örnek verdiği isimler, farklı alanlarda, farklı yöntemler kullanarak çalışmış olsalar bile neredeyse aynı sonuçlara ulaşmışlardır. Bu yüzden romancılarla bilim adamları arasında konu ve uzmanlık alanı noktasında bir devir teslim söz konusu değildir aslında.

Üçüncüsü sebep; Cemil Meriç'e göre romanın sinema gibi bir sanat veya edebiyat olmadığı düşüncesidir. "Bir kelimeyle, romanın da sinemanın da gördüğü iş aynı. İkisini de sanat ve edebiyatla karıştırmak yanlış, gerçi ikisi de sanat ve edebiyatı kucaklar, ikisinin de korkunç bir sirayet gücü vardır. Bütün nevileri, zekanın bütün faaliyetlerini hükümleri altına alırlar

ama romanın amacı sanatınkinden başka. Artık insan güzeli değil, kendisini aramaktadır." (s.83) Cemil Meriç'in roman ve sinemadan "aylakça tecessüs" diye söz etmesinin sebebi de bu. Oysa yine *Kırk Ambar*'da kendisi söyler: "İlim başka, roman başka.", "Romanla ilmin başka başka dünyalar olduğunu düşünmez Beşir.", "Roman ne sosyolojidir, ne ekonomi politik. Yahut yalnız onlar değildir." (s.204)

Dördüncü sebep; Cemil Meriç'in romanı üslup meselesine indirgemesidir. Ona göre psikologlar da bu üslubu tuttururlarsa romana gerek kalmaz. Oysa romana asıl "macera"dır diyen de Cemil Meriç'tir. Psikolog romanın kullandığı üslubu kullandığında, o çalışma ilmî olmaktan çıkar. Bilimsel kriterlere uymaz. İki alan arasındaki dil ve üslup sorunu aşılacak, uyuşacak cinsten değildir. Gelişmeyen ülkeler, hürriyeti olmayan, vatandaşlarına hürriyet tanımayan ülkeler, dolaylı anlatımı tercih eder. Gelişen ülkeler, yani vatandaşına hürriyet sağlayan ülkeler ise dolaysız anlatımı. Roman bu yüzden, yani dolaylı anlatım öleceği için ölecektir. Onun yerini doğrudan anlatım olan deneme alacaktır. Cemil Meriç'e sormak lazım: Deneme gerçekten doğrudan anlatım mıdır? Edebi sanatlar denemelerde kullanılmaz mı? Bir sosyolog olarak Cemil Meriç'in denemelerinde dolaylı anlatım hiç kullanılmamış mıdır?

Beşinci sebep; "Bize göre, XX. yüzyıl onun sınırlarını çizmiş olduğu roman dünyasına büyük bir şey eklememiştir." (s.75) Balzac'la roman bitmiştir zaten diyor Cemil Meriç. Onun ayrıca roman ölmüştür veya ölecektir demesine bu yüzden şaşırmamak gerekir. "Balzac'ın dünyası, 1789'da başlayan, 1914'de sona eren bir dünya." İkinci sebeple bağlantılı bir sebep bu.

Sonuç

Cemil Meriç'in romana dair teziyle antitezi *Kırk Ambar*'da birlikte bulunur. Bu da çift yönlü bakış açısı nedeniyle böyledir. Cemil Meriç romanı 19. ve 20. yüzyıl Batı medeniyetini, dolayısıyla Türkiye'deki Batılılaşmayı, yani kendimizi tanımak, anlamak, yorumlamak için kullanır. Roman üzerinden Batı'ya doğru, dolayısıyla Batılılaşmaya, yani kendimize doğru yürümenin en kestirme, mümkün ve sağlıklı yol olduğunu söyler. Romanın 21. yüzyılda neden öleceğini de yine *Kırk Ambar*'da tartışır. Bu tartışma için romanın 15. ve 16. yüzyıllardan başlayan tarihine eğilir, belli başlı romancıları ve romanları inceler. İncelerken ortaya bir toplum okuması, zihinsel analiz koyar. Bu okuma, onun edebiyattan yola çıkarak sosyolojiye ulaştığı, çok velut bir yöntemdir. Fakat Cemil Meriç'i romanın öleceği

fikrine götüren yöntem, sosyolojiden yola çıkarak ulaştığı edebiyata dair sonuçtur. Tekrar edecek olursak, Cemil Meriç'in 21. yüzyılda roman ölecek tespiti sosyolojik bir fikirdir. Romanın toplum üzerindeki etkisi, kitlelerde karşılığını bulacağı izdüşümüne dönük bir tespittir bu. Sanatsal ve edebi bir hükmü yoktur. Zaten Cemil Meriç romanı sanattan, edebiyattan ya da sadece bu ikisinden ibaret bir tür olarak görmez. Onun için roman, felsefe gibi çok üst bir başlıktır. Kendine has alt türleri vardır, deneme bunlardan biri mesela.

Cemil Meriç'in Mauriac'tan yaptığı iktibas halen geçerliliğini sürdürüyor: "Yine de 'romanın sonu yaklaşıyor' demeye hakkımız yok. Çünkü her çağda gerçekten büyük romancılar tek başlarına kalmış. Evet, roman ölmedi. Bununla beraber bunalım içinde olduğu da inkar edilemez. Yazar veya okuyucu... hepimiz farkındayız bunun. Öyle olmasa bu kadar hücum edilir miydi romana? Kimine göre bu buhran bir can çekişme alameti ve yakın bir zevalin habercisidir. Biz böyle düşünmüyoruz. Söz konusu olan bir tüy değiştirmedir. Bir geçiştir. Tehlikeli bir tüy değiştirme, muhataralı bir geçiş. Yine de hiç şüphemiz yok, roman bu vartadan tazelenmiş, gençleşmiş, belki de şaşılacak kadar zenginleşmiş olarak çıkacak." (s.86-87)

Kaynakça

Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, Ötüken Yayınları, 1980.

___________, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, 1999.

___________, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, 2010.

___________, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, 2011.

___________, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, 2005.

Bulutları Delen Kartal -Cemil Meriç ile Konuşmalar-, Haz. Mustafa Armağan, Timaş Yayınları, 2011.

Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri*, İz Yayınları, 1999.

Recep Alpyağıl, *Dekonstrüksiyon ve Din*, İz Yayınları, 2007.

Ömer Yalçınova, *Raskolnikov mu? Bihruz Bey mi?*, Avangard Kitap, 2015.

Düşüncenin Kıyıları

Türkiye'nin ve Cemil Meriç'in Tamı Tamamına Çakışan Üç Dönemi

KURTULUŞ KAYALI

Düşünce adamlarını dönemlerinden tamamen soyutlayarak anlamaya çalışmak anlamlı görünmemektedir. Gene aynı zamanda düşünce adamlarının zamanlarının şartlarına bütünüyle teslim olduklarını zannetmek de yanlıştır. Gene belki de aynı şekilde düşünce adamlarının dönemlerinin şartlarını aynı ölçüde aştıkları da düşünülemez. Herkesin de aynı evrende yaşadığı düşünülemez. Özellikle çoğu kişinin yaşadığı evren de ufuklarıyla ve okuyup yazdıklarıyla sınırlanmış bir evrendir. Çoğu düşünce adamının toplum hakkındaki kanaati de okuyup yazdıklarıyla sınırlıdır. O anlamda da sanki herkes ayrı, hatta apayrı evrenlerde yaşamaktadır. Bu anlamda da yaşadıkları dünya farklı farklı dünyadır. Zamanının koşullarını aşmak da kolay olmayıp medeni cesaret gerektirir.

Özellikle şartlar çerçevesinde 1940'lı yıllar bir dönemeci ifade eder. 1940'lı yıllar hem bir farklılaşmanın, hem de bir benzeşmenin dönemidir. 1940'lı yıllar bir sürecin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Bir kısım insan kendi yaşadığı dünyanın dışına çıkmaması halinde okunacak şeylerin ancak 1940'lı yıllardan itibaren çevrildiğini söylemektedir. Hatta bu çeviri vesilesiyle ilgilendikleri alan da neredeyse sadece edebiyattır. Cemil Meriç biraz değil bütünüyle böyledir. Temel ilgi alanı edebiyat üzerine odaklandığı için dünya olaylarına belirgin olarak esnek bak-

maktadır. Olayların değerlendirilişi açısından Hilmi Ziya'nın ilgi alanı çok daha geniştir. Hilmi Ziya'nın Batı'ya açılımı sadece edebiyat ekseninde değil aynı zamanda felsefe, sosyoloji ve tarih eksenindedir. Onun ötesinde Hilmi Ziya hem Türkiye'nin güncel sorunları üzerinde odaklanmış hem de Türkiye'nin tarihine yönelik, zihniyet haritasına yönelik ciddi mesai harcamıştır. Ayrıca Batılı düşüncenin Türkiye'de nasıl özümseneceğini de düşünmektedir. Dolayısıyla onunla çağdaşı sağlı sollu entelektüeller arasında dönem açısından belirgin bir farklılaşma vardır.

Cemil Meriç'in bu anlamda düşünce dünyasında bir istikrar vardır. Düşünceleri neredeyse 1960'lı yılların ikinci yarısına kadar aynı minval üzerine gelişmiştir. Buradaki trende bakıldığı zaman örneğin *Bir Dünyanın Eşiğinde - Hint Edebiyatı* onun gelişim trendinde bir farklılığa ve bir sürekliliğe tekabül etmektedir. Onun dediğine göre, Hint edebiyatı Batı edebiyatının 19.asırdaki temel ilgi alanlarından biridir. Bu anlamda önemlidir. 1960'lı yılların gerilimi, hatta 1950'li yıllarda siyasallaşan ortam sadece çeviriyle uğraşan çevreleri de bir ölçüde etkilemiştir. Bu anlamda Cemil Meriç rahatlıkla Sabahattin Eyuboğlu'yla karşılaştırılabilir. Bu karşılaştırma eyleminde iki yönü itibariyle Sabahattin Eyuboğlu farklı bir yerdedir. Sabahattin Eyuboğlu hem Yahya Kemal, hem de Köy Enstitüleri üzerine yazdığı metinlerle bu toplumla, toplumun güncel sorunlarıyla daha anlamlı sayılabilecek ölçüde ilgilidir. "Yeni Türk sanatkarı"yla, "Firenk'ten Türk'e dönüş"le bağlantılı ciddi sancıları vardır. Türk toplumunun can alıcı sorunları üzerinde durmaktadır. Hem de çeviri anlamında marksist edebiyat ve marksist literatüre daha bir yakındır. 1960'lı yılların neredeyse sonlarına kadar Cemil Meriç'in yazdıklarının Türkiye'yle pek bir ilgisi yoktur. Sabahattin Eyüboğlu'nun Yunus Emre ilgisi çok farklı düzlemde de olsa Nurettin Topçu'nun ilgileriyle kimi paralellikler taşır. Batı düşüncesinin edebiyat alanı dışındaki gelişimine de daha açıktır. Aslında bir karşılaştırma yapılacaksa Sabahattin Eyuboğlu'nun 1960'lı yılların başlarında, 1964 yılında Babeuf'un *Devrim Üzerine* kitabını çevirmesi, biraz daha geç olmasına rağmen *Saint Simon* kitabından daha fazla dönemin ruhuna hitap etmiştir. Bir başka deyişle Türkiye'ye daha fazla değmiştir. En azından Türkiye'de yoğun bir tepki uyandırmış, yankı yapmıştır. Buna benzer bir şekilde hem ilk dönemlerinde hem de son dönemlerinde Sabahattin Eyuboğlu'nun yoğun bir Batı edebiyatı ilgisi vardır. Ama onunla birlikte Cemil Meriç'e göre yoğun sayılabilecek bir Türk edebiyatı ilgisi de vardır. Hatta belirtilen dönem açısından Cemil Meriç'in Türk edebiyatıyla hemen hemen hiç ilgisi yoktur. Dönem farklı bir dönemdir. Cemil Meriç'i bütünüyle edebiyat eksenli olarak meseleye bakan Batılı ve hatta Batıcı bir

entelektüel olarak düşünmek gerekmektedir. Hint edebiyatına yönelmesi de Batı edebiyatı eksenlidir ve 1940'lı, 1950'li yıllarda Asaf Halet Çelebi, Halide Edip Adıvar ve Falih Rıfkı Atay'ın Hindistan ilgisinden daha fazla edebiyata gömülmüş bir anlayış tarzıdır. Belki aynı anlama gelmek üzere Halide Edip'in kapsayıcı ve Doğu-Batı ilişkisi ekseninde değerlendirdiği Hint ilgisinden daha sathi bir Hint ilgisi söz konusudur. Böyle olması halinde meseleyi daha bir Türkiye'yle bağlantılandırabilir. Dönemin çoğu entelektüelinin Hint ilgisinin belirgin bir kapsayıcılığı vardır. Onun Hint edebiyatı üzerine yazdığı sıralardan bir kaç yıl sonra Türk entelektüelleri ATÜT'le, Marx'ın ATÜT kavramıyla ilgilenerek, sathi bir Hindistan fotoğrafıyla karşılaşmışlardır. Bu sorun, bu ilgi de Cemil Meriç'te bir yankı bulmamıştır. Belki de İslâm sosyalizmi konusu gibi Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* kitabı ve bunun *Yön* dergisi eksenli yarattığı tartışma ve Mustafa Sıbai'nin *İslâm Sosyalizmi* metninin çevirisi de dikkatini konu üzerinde odaklandırmamıştır. Bu durum beyniyle *Yön*'e yüreğiyle *Büyük Doğu*'ya bağlı olduğunu söylemesine rağmen her iki kesime de biraz yukarıdan baktığı için böyle olmuştur. Çeviri metinlere yatkınlığına rağmen "İslâmiyet ve Sosyalizm" başlıklı metnini *Ortadoğu* gazetesinde Türkiye'de konu gündemde olmadığı bir dönemde yazmıştır. Daha sonraları Roger Garaudy üzerine yazdığı makale de Garaudy'nin düşünceleri üzerinde yoğunlaşan bir metin olmaktan fazlasıyla uzaktır. Türkiye'nin önemli entelektüelleri bir Batılı, hatta daha genel anlamda bir yabancı metin üzerinde düşünürken bundan Türkiye açısından ne çıkacak kaygısıyla uğraşmaktadırlar. Cemil Meriç ise sadece Batılı ya da yabancı metni tam tekmil anlamak endişesiyle konuyla ilgilenmektedir. Meseleyi doğru düzgün anlamak açısından farkı Kemal Tahir'le Sencer Divitçioğlu ya da İdris Küçükömer ile Sencer Divitçioğlu'nun ATÜT kavramına yaklaşımları arasındaki zihniyet farkına benzer, hatta zihniyet farklarıyla özdeş bir mesafe vardır. Sencer Divitçioğlu'nun İdris Küçükömer'in metinlerini akademik bulmamasına benzer bir niteleme Cemil Meriç tarafından sağlı sollu çok geniş bir kesime de aleni denilebilecek bir şekilde yapılmıştır.

1967 yılı Cemil Meriç'le en büyük kırılmasının yaşandığı yıldır. Takriben o yıllarda, tam da o yılda *Hisar, Türk Edebiyatı* gibi dergilerde Ahmet Kabaklı'nın tavassutuyla yazdığı yıllardır/zaman aralığıdır. Aynı zamanda aynı yıl İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde derslere "kısa pantolonla köy araştırmaları yapmakta beis görmeyen" Nurettin Şazi Kösemihal'in davetiyle başlamıştır. Aslında İstanbul Sosyolojiyle bağlantısı Nurettin Şazi ile frekansının uyduğu ilk dönemde olmuş, daha sonra da İstanbul Sosyoloji'nin diğer dinamikleriyle düşünsel frekansı bağdaşmış-

tır. Belki de geç Osmanlı dönemi, örneğin Ümit Meriç'in Ahmed Cevdet Paşa üzerine çalışması ondaki yeni ilgiyi tetiklemiştir. O dönemde, daha doğrusu bir süre sonra Ahmed Cevdet Paşa üzerine yazmış, belki de daha doğrusu Ahmed Cevdet Paşa'ya İbn Haldun üzerine Batı literatüründen bilgilendikten sonra gelmiştir. Doğu'ya, daha somut olarak da Osmanlı'ya yönelirken "Ben Osmanlıyım", "Araftayım" lafını söylemiştir. Bu telaffuz 1967 yılındaki dönüşümünün belirgin bir aşamasında kendini göstermiştir. 1967 yılı aynı zamanda onun tipik eski döneminin özelliğini gösteren *İlk Sosyalist İlk Sosyolog – Saint-Simon* kitabının yayınlandığı tarihtir. Aslında *Saint-Simon* kitabından sonra "Kendi Semasında Tek Yıldız" makalesi onun ilk sosyoloğu Doğu coğrafyasında aramasının serüvenidir. Nitekim Doğu'ya yönelik bilgilenme Batı literatürü çerçevesinde şekillenmiştir. Aynı düşünceyi Sabahattin Eyuboğlu açısından bu ölçüde olmamak üzere söylemek mümkündür. Aslında bol sayıda çeviri yapan aydında böyle bir özellik söz konusudur. Aslında Hilmi Ziya'da çeviri yaptığı dönemde çeviriye yönelik bir direnç de söz konusudur. Aslında Cemil Meriç'te çeviriye karşı direnç belirgin olarak son döneminde o da kısmen çıkmıştır. Ancak bu direnç de olağanüstü sınırlıdır. Bunun en somut kanıtlarının başında Halil Açıkgöz'ün eski metinlerinin üzerinde ciddi şekilde yeniden yazma teşebbüsünden bahsetmesi gelmektedir. Eski metinlerin düşünsel muhtevası değişmekte, tasviri mahiyette metinler kısmen tahlili mahiyet arz etmeye başlamaktadır. Bu da 1967 yılında başlayan sürecinin belli bir aşamaya gelmesinden sonra olmuştur. Aslında 1967 yılı aynı zamanda Türkiye'nin sosyalist solunun sosyalizm anlayışının kristalize olduğu yıldır. Solda ayrışmanın köşelileştiği *Türk Solu* ve *Ant* dergilerinin yayına başladığı, aynı zamanda da *Aydınlık* ve *Emek* dergileri yayınlanmaya başlamasına takaddüm eden zaman kesitidir. Bu dönemde sol nitelikteki dergilerde yayınlanmış metni olmamasına rağmen 1980 yılı öncesinde doğru, 1970'li yılların sonlarında *Birikim* dergisinde yayınlanmış bir iki makalesi vardır.

Nitekim bu ikinci ile üçüncü dönemi arasında belirgin bir aşamaya gelmişken "Beynimle *Yön*'e, gönlümle *Büyük Doğu*'ya bağlıyım" sözünü belirmiştir. Ancak ilginç olan husus gerek Doğan Avcıoğlu, gerekse Necip Fazıl'a çok mesafeli, onların köşeli dünyalarından belirgin olarak uzaktadır. Sözü edilen dergilerde de hiç bir metninin çıkmadığı söylenebilir. *Büyük Doğu*'da yayınlananlar kendi deyimiyle müsvedde mahiyetindedir ve çok sınırlıdır. O dönemde milliyetçi çevrelere daha yakındır. Dündar Taşer'in kitabı ile Aclan Sayılgan'ın *Deprem* romanı üzerine metinleri de o dönemde yayınlamıştır. O döneme bakıldığında Cemil Meriç'in komünizm konusunda eleştirel yazılarını, bariz anti-komünist yazılarını görmek mümkün değildir.

Necip Fazıl ve Nurettin Topçu'nun mebzul miktarda anti-komünist metni vardır. Anti-komünist mahiyetteki metinlerin en gelişkin olanlarını Aclan Sayılgan yazmıştır. Cemil Meriç'in dikkatinin en ilginç göstergesi de Attila İlhan'ın *Hangi Batı* metni üzerine bir güzelleme yazmasıdır. Onun *Hangi Sol* kitabı üzerine yazmadığına da dikkat etmek gerekmektedir. Batı eleştirisinin ilk aşamalarında *Hangi Batı* üzerine yazmış olup oradaki Batı eleştirisi de bir noktada durmuş görünmektedir. Daha sonraki dönemde Kemal Tahir konusundaki yaklaşımlarına dikkat ederken onun düşünce dünyasının, haletiruhiyesinin Kemal Tahir'den ziyade Attila İlhan'la uyuştuğunu söylemek mümkündür. O adeta Kemal Tahir'in ölümünden sonra Türkiye'yle ilgilenmiş gibidir. Yaklaşım tarzının en güzel göstergesini, onun Şerif Mardin'in temel metnini *Din ve İdeoloji*'sini değerlendirişinde görmek mümkündür. Onun Anglosakson literatürü yerine Fransız literatürüne yaslanmamasını eleştirmiştir. Bu eleştirisini de bir metin yazmak yerine kendisine gönderdiği bir mektupla yapmıştır. Şerif Mardin'in o kitabındaki bu topluma dair çıkarımları konusunda da hiçbir şey söylememiştir. Metnin tarihi de 1970'tir. Aslında belli dönemlerde değil, hemen her dönemde ne Batı'yla, ne komünizmle, ne de Kemalizmle genel çerçevesinde bütünsel anlamda hesaplaşmamıştır. Onun sosyalizme ve Kemalizme yönelik değerlendirme eğilimi Necip Fazıl, Kemal Tahir ve İdris Küçükömer kadar köşeli olmamıştır. İdris Küçükömer'in metinleri dikkatini çekmemiştir. İdris Küçükömer hiçbir zaman bütünüyle Batılı metinlere yaklaşmamıştır ve yaslanmamıştır. Cemil Meriç Batılı metinlerle hemhal olmuştur. Buradan çıkan sonuç son döneminde de bazı yönleri itibariyle ikinci döneminden farklı olmayışıdır. Hakan Arslanbenzer'in de isabetle belirttiği gibi İdris Küçükömer'in diğer entelektüellerden temel farklarından birinin Türkçe düşünmek olduğu açıktır. Kemal Tahir'in ve Necip Fazıl'ın da Türkçe düşündüğü rahatlıkla söylenebilir. Cemil Meriç'in Türkçe düşündüğü kolaylıkla söylenemez. Hatta kendi hakkındaki genel nitelemenin kendi tercihinin hilafına böyle olduğunu söylemektedir. Sabahattin Eyuboğlu'nun bile Cemil Meriç'ten daha Türkçe düşündüğü belirtilebilir.

Doğu'ya yönelimi Osmanlı geçmişine daha ayrıntılı olarak yaklaşımını beraberinde getirmiştir. Çevirilerde ısrar aynı zamanda İslâm'a yaklaşımını da şekillendirmiştir. Belki de İslâm'a yaklaşımının kökeninde hem milliyetçiliğin Türk-İslâm sentezine evrimi hem de Batılı metinleri çevirme eylemi vardır. 12 Eylül'den sonra Türkiye'de en azından çıkış süreci anlamında İslâmcılık ve sosyalizm öncelik kazanmıştır. Aslında çıkışı İslâmcılıkta bulması dönemin özelliklerinden kaynaklanmaktadır. O aşamada

diğer dönemlerden farklı, bir ölçüde farklı olarak toplumun genel gidişatından farklı bir mecraya meyletmiştir. Dönemin genel siyasal trendini pek fazla önemsememiş, daha çok düşünsel iktidarı önemsemeye başlamıştır. Dönemin düşünsel iktidarı nokta-i nazarından solu, kendini o dönemde marksizmle özdeşleştiren solu çok daha fazla önemsemiştir. Bunun yanında da kendini İslâm olarak tavsif etmiştir. İslâm'ın söz konusu olmaması halinde de en önemsediği entelektüel olarak Marx'ı görmüştür. Sağı kadirbilir olarak nitelerken solun kendisini ciddiye almadığını ifade etmiştir. İslâm'a yönelik olumlu tutum bir ölçüde de olsa solun İslâmcılığa yönelik olumlu tutumundan da etkilenmiştir. O dönemde *Jurnal*'e yansıdığı kadarıyla önemli sağ entelektüellere yönelik, en belirgin olarak da Erol Güngör ve Sezai Karakoç'a yönelik olumsuz değerlendirmeler yapmıştır. Buna karşın sol entelektüellere yönelik eleştirisi yok denecek kadar azdır ve belli bir sınırda durmaktadır. Son dönemlerinde de kendisinin sağda yer almadığını ifade etmiştir. Aslında kendisini İslâm'la tavsif etmesiyle sola açık olması arasında bariz bir çelişki görünmektedir. Dolayısıyla sözlerinin söylendikleri tarih kesitine dikkat etmek gerekmektedir. Bu üçüncü döneminin şartlarının çerçevesini ciddi bir şekilde düşünmek lazımdır. Üçüncü döneminin sonlarında İslâmî eğilim bütünüyle milliyetçi renklerinden uzaklaşmış değildir, sol da, marksistler de üçüncü dünyacı kimlikten uzaklaşmış değildir. Ancak 1970'li yılların sonlarından itibaren Batı literatürü daha belirgin olarak öne çıkmıştır. 1980'li yıllardan itibaren ki Cemil Meriç ilgisi, belki de daha doğru ifadeyle, 1990'lı yıllarda iyice yaygınlaşan Cemil Meriç ilgisi Batı literatürüne yatkınlığından kaynaklanmaktadır. Sözü edilen dönemde bu nedenle de tasviri mahiyetteki çalışmaları daha bir önemsenir olmuştur. Aslında dönem solun ve İslâmcıların frekanslarının benzer olduğu dönemdir. Cemil Meriç'in *Sosyalizm ve İslâmiyet* metnini ciddiye almaması ilk dönemi için açık bir gerçekliktir. Son döneminde sosyalizm ve İslâmiyet en azından kafasında bir ölçüde uzlaşacak ya da aralarında yakın bir mesafe olduğu düşüncesi belirecek gibidir. Belki de son dönemde bu konulara yaklaşımı eskiden farklı bir olumluluk içinde olmak durumundadır.

Cemil Meriç'in metinlerinin en revaçta olduğu dönemlerde okuyucunun ya da Türkiye'nin düşünce odaklarının Cemil Meriç'in yazdıklarını değerlendirmeleri ikili bir mecrada seyretmiştir. Bir yönü itibariyle ilgilendiği Batılı metinler esas olmuştur. Bu yönü açısından bir uyumluluk söz konusudur. Diğer yönü açısından düşünce odakları Cemil Meriç'in soyutlamalarının zaman zaman onun düşünsel bütünlüğünden bağımsız olarak Türkiye'de izdüşümünün üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aslında Cemil Me-

riç her üç döneminde de özellikle soyut metinleri açısından dönemiyle özdeşleşmeye çalışmıştır. Ancak bu neredeyse özdeşleşmeye yakın bu yatkınlık birinci ve ikinci döneminde olmuştur. İkinci dönemde bu uzlaşma ise siyasi boyutu da olan bir uzlaşma olmuştur. Cemil Meriç'in bu konumu Şerif Mardin'in konumuyla paralellik arz etmiştir. Ancak Şerif Mardin'in düşüncelerinde daha bir istikrar vardır. Ve Şerif Mardin söylediklerinin siyasal boyutu konusunda o kadar hassas olmamıştır. Nitekim bunların hepsinden daha önemli fark Şerif Mardin'in belli bir tarihten sonraki metinlerinin tahlili, Cemil Meriç'in metinlerinin genellikle tasviri mahiyette olmasıdır. Şerif Mardin'in 1950'li yıllarda kaleme aldığı makalelerin bile düşünsel anlamda genel yaklaşımıyla önemli örtüşme noktaları olduğu söylenebilir.

Cemil Meriç'in düşüncelerinin belli bir dönemde, 1970'li yıllarda milliyetçi-muhafazakâr kesimde etkili olmasını bir tarz sola karşı kendi sözünü apaçık söyleme denemesi olarak nitelemek lâzımdır. Bu noktada belki de onunla karşılaştırılabilecek önemli kişi Necip Fazıl'dır. Necip Fazıl'ın sözleri daha çok 1960'lı yılların sonlarına kadarki ortama hitap ediyor. Aslında milliyetçi-muhafazakâr kesim daha çok altı doldurulmuş tepki istiyor. Sol daha bir farklılaşıyor 1970'li yıllarda. Ona karşı tepki altı daha bir doldurulmuş Cemil Meriç'in metinlerinde kendisini hissettiriyor.1970'li yıllarda tabii sonlarına doğru Cemil Meriç daha çok İslâmcılığa meylederken, daha doğrusu onların frekansıyla daha bir uyumlu olurken Necip Fazıl belki de siyasal taktik nedeniyle daha milliyetçi bir profil veriyor. Daha sonraki dönemde özellikle 1980'li yılların ortalarında da Cemil Meriç milliyetçi muhafazakarların duygularına hitap etmeye devam ederken bilgi birikimi, özellikle Batı hakkındaki bilgi birikimi nedeniyle sol karşısındaki eziklikleri de ortadan kaldırıyor. 1980'li yılların ortalarından itibaren sol Cemil Meriç'i bir müddet sonra başka entelektüeller de dâhil olmak üzere kabulleniyor. Cemil Meriç o dönemde soldaki değişime de cevap verecek altyapıyı hazırlıyor. Düşünceleri solun başta öztürkçe olmak üzere Kemalizme yönelik sınırlı tepkileriyle örtüşüyor. Bu noktada bir karışıklık üzerinde de durmak gerekiyor. Cemil Meriç'in 1980'li yılların başlangıcındaki değişimine benzeyen bir farklılaşmayı Erol Güngör'ün metinlerinde de görmek hem de daha soğukkanlı bir biçimde görmek mümkün. Erol Güngör'ün *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri* ile *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* kitapları daha soğukkanlı ve daha belirgin bir farklılaşmayı beraberinde getiriyor. Ancak Erol Güngör'ün sola ve İslâmcılara Cemil Meriç kadar mültefit olduğunu düşünmek olası değil. Bu noktada Türkiye'nin tarihsel-toplumsal arka planını hiçbir şekilde ihmal etmeyen Sezai Karakoç'a

da fazla bir ilgi gösterilmediği aşikâr. Bu durum Türkiye'de en azından yoğun bir sağ muhafazakâr grubun önemli ölçüde dışarlıklı olanlara benimseyicilik konusunda daha bir yatkın olduğunu gösteriyor. Aslında meselenin anlaşılması açısından Erol Güngör ve Sezai Karakoç'un duygulara hitap etmemesi, soğukkanlılığı olumlu bir şekilde karşılanmıyor. Ortam demek ki heyecan dozajı daha yüksek, belirgin bir şekilde yüksek aydınları gerektiriyor. Aynı anlama gelmek üzere Şerif Mardin'in soğukkanlı saptamalarının da fazla yankı yapmaması o kadar anlaşılabilir ki. Şerif Mardin'in kitapları hiçbir zaman Cemil Meriç'in metinleri kadar etkili olmadı. Şerif Mardin'in en fazla önemsenen metni Said Nursi üzerine olanı. Zaten Cemil Meriç de en fazla o metni önemsiyor.

Sonuç olarak Cemil Meriç Türkiye'de etkisi bakımından Asım Öz'ün aktardığı metinlerden anlaşılabileceği gibi "memleketimize, yuvamıza dönmemizi" sağlayan; daha sonraki dönemde de "memleketimizden yuvamızdan çıkıp gitmemize sebep olan adam. Bunu iki yönü itibariyle düşünmek anlamlı olabilir. Bazı kitapları açısından memleketimize döndüren, bazı kitapları açısından memleketten uzaklaştıran bir entelektüel olarak düşünülmeli. Tabii bir de dönemleri açısından meseleyi farklılaştırmak gerekiyor. 1970'li yıllarda memlekete döndürürken, –aslında zaten o dönemde herkes memlekette değil miydi?– daha doğrusu memleketli olmayı daha iyi temellendirirken-1990'lı, 2000'li yıllarda memleketten uzaklaştırmayı sağlamıştır. Memleketli olmayı heyecan dozajı yüksek metinlerle sağlamış görünmektedir. Onun yazılarının hamaset düzeyi 1960'lı yılların milliyetçi mukaddesatçı yazıların hamaset düzeyiyle de rahatlıkla yarışır. Tabii iki dönemin tek belirleyicisi olarak da görmemek gerekir Cemil Meriç'i.

Aslında Cemil Meriç'ten etkilendiklerini söyleyen çoğu aydının –bunun somut örnekleri aşikârdır, dolayısıyla isim isim anmaya gerek yoktur– mantıksal olarak aynı düşünsel süreci yaşadıkları ve yaşamaya devam ettikleri rahatlıkla söylenebilir. Cemil Meriç'in belki de düşüncelerinin öneminden çok Türkiye'de aydının yaşadığı değişimi – ki Cemil Meriç'in son iki dönemi ekseninde onlar bunu daha köşeli bir şekilde yaşarken Cemil Meriç çok daha kontrollü ve korunaklı bir tarzda denemiştir – çok geniş bir kesimi kapsayan sosyolojik bir süreç olarak anlamlandırmak daha doğru gibi görünmektedir. Cemil Meriç'in düşünsel dünyası özgün üretimler muhassalası olmaktan daha çok Türk düşünce dünyasının anlamlandırılması açısından ufuk açıcı görünmektedir.

Cemil Meriç: Bir İrfan Ehlinin Hakikat Arayışı

ÜMİT AKTAŞ

Hakikati ya da Kendini Arayış

Solon "kendini bil" demiş. Sokrates de bunu kendi hakikat arayışının düsturu kılmıştır. Muhammed (as)'ın da "kendini bilen Rabbini bilir" dediği rivayet edilmektedir. Çünkü bir hakikat arayışı, temelde kendiliğimize dair bir arayıştır. Sonuçta bu arayış faaliyeti farklı ülkelerde, kültürlerde ve bilgelik alanlarında sürdürülecek olsa bile, onu bulacağımız aslî mahreç, kendi kalbimizin derûnudur. Yunus'un diliyle söyleyecek olursak, "ilim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir / sen kendini bilmezsen, bu nice okumaktır".

Cemil Meriç (1916-1987) de, marksizmden İslâm'a doğru olan yolculuğunu Osmanlı merkezli bir "umran" perspektifinde sürdüren, Batı kadar Doğu'yu da düşünsel kaynaklarına katan ama her iki tarafa karşı da eleştirel tavrını ve mesafesini koruyan bir irfan ehli. O da belki Roger Garaudy gibi bu arayışı içerisinde, "istikametini değil, sadece cemaatini değiştirmiştir". Zaten "ömrünü düşünceye adayan... bir kimsenin herhangi bir kilisede barınabileceği nasıl düşünülebilir."[1] "Kilise" ise, her türlü dogmatik düşünce, her türlü "izm"dir. Bu arayışlar, sorgulamalar ve değişimler bazen oldukça keskin bir biçimde ifade

1 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, s.62.

edilir, bazen geriye dönüşlerle şaşırtmacalar yapılır, bazen ise tıpkı Ali Şeriati'nin o "rahatsız etme" tavrı gibi, adeta Sokratik bir iğneleyicilikle aşırı, mübalağalı yollara başvurulur. Bir gerçekliğin bu yolla göze sokulma çabası, bağlamı içerisinde değerlendirilmelidir elbette. Dolayısıyla doğrudan bu tip ifadelerden ve söylemden yola çıkılarak bir Cemil Meriç portresi resmedilemez. Bir portre/biyografi çalışması, bizatihi bir hakikat arayışı ve bir özgüllüğün resmedilmesidir; yani mevzuun durumsal, tarihsel ve uç biçimlerinden arındırılmış bir özüne, aslî mahiyetine ulaşma çabasıdır. Beri yandan Michelangelo'nun bir heykel yapımına ilişkin, "mermer blokta zaten gizil olarak var olan heykelin ortaya çıkması için, taşın bütün yabancı parçalarını kaldırmak yeterliydi" tespitine, bir biyografi çalışması, kişisel bir özgüllüğün ortaya konulma çabası için de katılabilir miyiz? Çünkü bunun için "portre"nin sadece dışsal pürtükler, izlenimler, parçacıklar ve kalıntılardan temizlenmesi yetmemektedir. Asıl sorun kişinin özgüllüğünü ortaya koyabilecek ağırlıklı yön olan, suskun ve dilsiz içselliğine, derûniyetine ulaşabilmek, onu da resme dahil edebilmektir. Nitekim doğrudan resim çalışmaları kadar, biyografi ve anlatısal sanatlar da, giderek bakışlarını bu içselliğe yönelterek, derinliklere, mahrem olana ulaşmaya ve o gizli saklı içeriği, manevi derinliği resme/anlatıya yansıtmaya çalışmışlardır. Hele bu kişi, temelde bir hakikat arayıcısı ise, yani kendisini belli bir hakikate raptetmiş, durmuş oturmuş bir çehreye sahip biri değilse, işiniz hayli zordur. Çünkü o zaman da ardı ardına farklılaşan biçimsel (ve hatta özsel) değişimleri üst üste bindirerek, belli bir nihai duruşu ortaya çıkarabilmek gibi bir zorlukla karşı karşıyasınızdır.

Hakikati arama çabası ise, bir açıdan da iğneyle kuyu kazımak; bir yol gösterenin ve yoldaşın olmadığı yerde kendi ufkuna ışık tutmak ve düşe kalka bir yolculuktur. Üstelik de bu belli bir tarîk'in hakikati güzergâhındaki bir yolculuk olmayınca, daha doğrusu kişi kendisini böylesi bir peşin hükme daha yolun en başında teslim etmeyince, arayış yolları çoğalacak, çatallanacak ama kişiliğin oluşumu da o denli kavileşecektir. "Yirmi dört yıl önce mahkemede marksist olduğumu haykırmıştım... Marksist'im dediği zaman tek işçinin elini sıkmış değildi. Sadece namuslu olmak, korktuğu için sustu dedirtmemek istiyordu... Bir sığınaktı marksizm, bir kaçıştı, bir yaşama gerekçesiydi. Belki de inanıyordu marksizme. Eziliyordu ve ezilenlerin yanındaydı. Ama kimdi bu ezilenler? Bilmiyordu: kitaplarda tanımıştı sosyalizmi. Ne kadar anlamıştı?..."[2]

2 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Neşriyat, s.445, 446.

Oldukça genç yaşta başlayan bir hakikati arayış, düşe kalka sürdürülen bir yolculuk. Sonra ilk çığlıklar. Kesik kesik de olsa, kekelemelerden öteye gitmese de ilk sözler. Şiir… Doğal olarak bu, ilk çığlığıdır insanlığın. Ardından "ilmin, ilhamı dizginleyen sert disiplini… histen ve hissîden utanış. Nazımdan nesre, öznelden nesnele atlayış…" Şiirden nesre geçişteki bu karar, bir ikilemden de kurtaracaktır kendisini. Şiirin öznelliğe dayanan çığlıkları kifayet etmemekte midir temel itirazlarını ifadeye; yoksa kendi içsel seslenişi mi şiirdense nesre yatkındır bilinmez ama bellidir ki şiir, dört başı mamur bir tefekkürün ifadesi için uygun bir anlatım tarzı değildir. Çünkü şiir, düşüncedense estetiğe daha yakındır veya en azından estetik kaygılardan azade olamayışı, bir tefekkür erbabını duraksatabilmekte veya yavaşlatabilmektedir. "Olgunlaşan medeniyetlerin ifadesi nesirdir: En güç ve en kâmil ifade vasıtası nesir. Şiir, imkânlarını el yordamıyla arayan düşüncedir."[3]

Belki de bu sert yargısının altında, kendi şiirlerinin de, tıpkı Ali Şeriati'ninki gibi, kâmil bir şiir, daha doğrusu kâmil bir ifade vasıtası olamaması yatar. Her iki düşünürümüzün de önceliği tefekkürdür çünkü; ve hatta dava. Bunun için de kendilerini ifade etmenin yolu olarak şiirden fikrin en açık ve kâmil ifade vasıtası olan nesre yönelirler. Çünkü dertleri öncelikle insanlığın, toplumlarının sorunlarına parmak basmak, bu sorunları açığa çıkarmak, anlamak ve anlatmak, insanları sarsmak, egemenlere itiraz etmek, yerleşik düşünceyi reddetmek ve geleneksel aydınları rahatsız etmek, yalanları ifşa ve dolayısıyla da hakikati ortaya koyabilmek ve savunmak arzusudur. İşte bu yüzdendir "düşünce adamı, mazinin tanımadığı bir mahlûktur, demesi. Yoksa o da farkındadır elbette geçmişte yetişmiş olan birçok âlimin. Ama onun kastı ilim üreten veya yerleşik düşünceyi pekiştiren ve hatta ilerleten âlimlerin statükoculukları ve eleştirel bir düşünceyi geliştirememeleridir. Yani zalimlere karşı hakkı söyleyememeleri, âlimlerin en aslî tutumları olan cesaret ve celadetten yoksunluklarıdır. İşte bu nedenle de âlimlik giderek cehtten, içtihattan uzaklaşarak adeta bir malumatfuruşluğa, bir tür bürokratlığa, saray ulemalığına dönüşürken, onun eksilttiği bu yönü ikmal için, aydın ve entelektüel kavramları peyda olmuştur.

Kendi çabalarının ışığıyla hakikat arayışlarını sürdüren Cemil Meriç, bu anlamda minnetsizdir; ama bir o kadar da gerek onu bu karanlığa gömen şartlara, gerekse genel manada toplumun aymazlığına ve dünyanın üzerimize yönelmiş tarassuduna ve tagallübüne karşı öfkelidir. Ama bu, özel-

3 Aktaran Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi*, Kapı Yayınları, s.190.

likle çağına, toplumuna, akılsızlıklara ve boş vermişliklere karşı olumlu bir öfkedir. İçerisinde bulunduğu bu olumsuzlukları değiştirmek isteyen bir cehd ise ne yazık ki gerekli araçlardan yoksundur. Öfkeli ve sert bir eleştirel üslubu olsa da, sevmez şiddeti. "Kan kanı, şiddet şiddeti doğurur. Gayeyle vasıtalar bir bütündür. Hiçbir gaye kötü vasıtaları meşrulaştırmaz... Yogi'yle Komiser... İkisi de yarım. İkisi de adam değil bunların. Birer tecrit. Ben Lenin'den çok Gandi'ye yakınım."[4] Ama yine de bir arifin öfkesi, devrimcilikten çok muhafazakârlığa yakındır. İkisi de değildir oysa. Kendisini tanımlarla olduğu kadar şablonlarla da sınırlamaz. Daha yukarıdan bakar meselelere. Tam da Nietzsche'vari bir üslupla değerlerin ve kavramların yeniden elden geçirildiği, değerlendirildiği ve adeta yeniden yaratıldığı bir noktadan.

Dolayısıyla onun uygarlığa ya da medeniyete karşı umran, veya kültüre karşı irfan önerisi, İbn Haldun'u esas alan bir toplumbilimsel bakış olmaktan öte, Batı'nın "kültür emperyalizmi"ni reddetmeye matuf bir kendi kavramlarıyla konuşma, daha doğrusu kendi kavramlarına ulaşma, onları diriltme ve onlarla dirilme çabasıdır. Dil konusundaki hassasiyetini kendine özgü bir üslup kadar kelime seçimleriyle de ifade eder. Kesik kesik cümleler, sayıklamalar; şiire yaklaşan ama şiir olmayan, olamayan bir tereddüt. Kendine özgü bir tahayyülün büklümleri. Dilden bilime, edebiyata, oradan düşünceye, tarihe ve felsefeye doğru dalgalanan serâzâd bir yolculuk. Hemen hemen hiç değişmeyen bu üslubu nasıl edinmiştir, bilinmez. Osmanlıcanın imkânlarından yararlansa ve Öz Türkçeciliğe çok olumlu bakmasa da, zamanın ruhuna da bigâne değildir. Amaç hakikatin arayışı ise, araçlara ve yollara, bu arayışın önünde bir engele dönüşecekleri denli bir kıymet de atfedilmemelidir. Bu nedenle, farklı dillerden Türkçeye yerleşmiş kelimeleri kullanmaktan kaçınmaması kadar, dilde belli bir sadeleşmeyi de destekleyen, mutedil bir tutum izler.

İtidal sözcüğü Cemil Meriç'in o durup durmak bilmeyen arayışları için ilk bakışta paradoksal görülebilir. Öte yandan bariz bir hakikat susuzluğu içerisinde olan ve her daim hakikate doğru olan yürüyüşünü sürdüren biri açısından bu, bitmek bilmeyen bir biçimde hep yeni denge noktaları bulmak gibi bir çabayı da gerektirmektedir. Ama o, çağdaşları olan sözgelimi bir Ali Şeriati, Seyyid Kutub, Sezai Karakoç, İsmet Özel ve hatta Aliya İzzetbegoviç gibi kendisini doğrudan belli bir hakikat söylemine raptetmiş değildir. O nedenle düşünsel yürüyüşünün izlerinde birçok paradokslarla ve hatta çelişkilerle karşılaşmak mümkündür. Çünkü sürekli bir fikrî fü-

4 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları., s.154, 155.

tuhat cehdi içerisindedir. Bugün söylediğini yarın değiştirmemek gibi bir sabitkademlik içerisinde olmasa da, istikameti oldukça vuzuhtur. O da hakikat arayışının nihayete erdirilemez ve iktidar arayışlarıyla karıştırılamayacak daimi bir mücahede oluşudur.

Çünkü gerçek bir hakikat arayışı sizi verili cephelerin, iktidar odaklarının, hakikati bulma ve bilme iddiası içerisinde olan hakikat bezirgânlarının da eleştirisine götürür ve orada, arâf'ta kalır, ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranırsınız. Esasında kaygınız da bu değildir. Belki bir "Anka" gibi kendi yurdunuzdan oldukça uzaktasınızdır; ve hatta yurt kavramı bile dar gelmekte olabilir hakikati arayış aşkınıza. Yurtlanmak çünkü, size bir barınak, bir çevre ve iklim sağlasa da, koşullara teslimiyet ve mecburiyet gibi bir sorunla da malûldür. Yine de ayağınızı yere basmak, hemcinslerinizin arasında dolaşmak ve hatta onlara muhtaç olmak gibi trajik bir kaderi omuzlamak ve omuzlarınızda çağınızın mecburiyetlerini (çarmıhınızı) yüklenmiş olarak, kendi Golgotha'nıza doğru yürümekle de yükümlüsünüzdür.

Bir hakikat arayışı, elbette ki öncelikle redle, "la" ile, yoksama veya hesaplaşmayla başlayacaktır. Sınırlar zorlanacak ve uçlarda dolaşılacaktır: Büchner, Saint Simon, Yusuf Akçura, Kerim Sadi... Maddecilik, Türkçülük, marksizm, anarşizm... Dostoyevski, Balzac, Hugo... Avrupa, Hind, Osmanlı... "60'lara kadar tecessüslerimin yöneldiği kutup: Avrupa. Coğrafyamda Asya yok. Yalnız dilimle Türk'üm... Hind benim için Asya'nın keşfi oldu..."[5] Ama Asya tarihtir, hatta tarihini bile bilmemek, buna bir kıymet vermemektir. Çağımız, yani içerisinde yaşadığımız "modernlik" ise Batı'ya aittir. Dolayısıyla konuştuğumuz dil olmasa bile, kavramlar Batı mahreçli. Kavramlarını üretemeyen bir dille nasıl düşünülecektir? Dahası bu dille bir hakikat ve irfan arayışı nasıl sürdürülecektir?

Nihayet kendi dünyasına yakın birini, yüzyıllar öncesindeki bir fikir mücahidinin sesini ve ilmini keşfeder: İbn Haldun. Gerçi yüzyıllar öncesinde yaşasa da geleceğe, günümüze seslenen biridir İbn Haldun ve bu yüzden de kendi çağında yeterince anlaşılmamış, çağımıza ait bir sestir. Toynbee'nin deyişiyle "kendi semasında tek yıldız" olan, umranın, irfanın, medeniyetin ve aklın o derin ve yalnız sesi.

"Spinoza kırk dört yaşında ölmüş. Nietzsche kırk dört yaşında delirmiş. Ben yolumu kırk dört yaşından sonra buldum." [6] Bu geç kalış ise, bir bakıma ayağını bastığı zeminle de alâkalıdır. Onun kendi şahsında sürdür-

5 Cemil Meriç, *a.g.e.*, Ötüken Neşriyat, s.447, 448.

6 Cemil Meriç, *a.g.e.*, Ötüken Neşriyat, s.449.

düğü sorgulama, hesaplaşma ve arayışların bu keskinliği ve hayatîliği, bir açıdan kendi çocuklarına belli bir hakikati vaz edemeyen, daha doğrusu kendi kıblesini yitirmiş bir ülkenin, bu kararı "mevhum" bir kuşağa, -kuşaklara- havale etmesinden kaynaklanmaktadır. Müflis bir ceddin çocukları olan bu kuşaklar ise, bu hakikat arayışını bir iktidar çatışmasına ve bu çatışmanın ufuksuzluğuna indirgeyince, meselenin ehemmiyeti de doğal olarak emanetin ehli olan birkaç fikir mücahidinin omuzlarına tevdi edilmiş olacaktır. Onlar da kutuplaşmalar içerisinde parçalanacaklar ve kendileriyle didişmekten başlarını kaldıramayacaklardır. Bir de "arâf"takiler vardır. Ya da Cemil Meriç'in tarifiyle: "Dilimle, zevklerimle, heyecanlarımla *Büyük Doğu* kadrosundanım. Düşüncelerimle, inançlarımla *Yön*'e daha yakınım. Bu bir kopuş, bir parçalanış."[7]

Doğu ile Batı arasındaki bu parçalanma ise sadece coğrafyamızın değil, aynı zamanda toplumumuzun da kadim ve trajik bir sorunudur. Aslında bu parçalanma, Toynbee'nin de işaret ettiği gibi, uygun bir dozda tutulduğu sürece düşünmenin ve inkişafın da bir imkânıdır. Daha doğrusu meydan okumaya karşı içe kapanma ve asimile edilme dışında ve olumlu bir tepkinin ortaya çıkabilmesi için, bu meydan okumanın mahiyetinin kavranması kadar, buna karşı uygun bir cevabın üretilebilmesi için de yeterli donanımlara sahip olmak gerekmektedir. Ama bu niteliklere sahip olunmayınca, meydan okuma bir tür madunlaşmaya yol açmakta ve meydan okumaya karşı cevap verme imkânı da, ne yazık ki nâdânların elinde berhava edilmekte, olumlu bir inkişafa dönüştürülememektedir.

Bu sürecin olumluluğu, bir tür diyalektik gelişmeye bağlıdır. Yani metafizik bir ilişkisizlik veya mekanik bir tepkisellik dışında, düşmanını tanıyan, saldırıyı kavrayan ve altında ezilmeyen; ürettiği cevapla ise onu aşan olumlu bir diyalektiğe. Hatta asıl olan, Gandi'nin deyişiyle, düşmanları da değil, düşmanlığı ortadan kaldırmak; düşmanını bile kurtaracak bir cesaret, düşünsel derinlik ve merhamete sahip olmaktır. Diyalektiği, yani sonsuz bir düşünme azmini olsun, ve okumayı, yani orada olmayan bir dostla muhabbeti olsun, "cehd"le ifade etmesi, yani bir tür cihad, daha doğrusu temel bir cihad olarak görmesi de oldukça ilginçtir. Çünkü bu tür bir kullanım ya hiç benimsenmeyecek veya giderek terk edilerek, ortaya cihadın fütursuzca kafa kesmek ya da kendi bedenine bağladığı bombaları hiç tanımadığı kalabalıkların ortasında patlatmak gibi garabetler çıkacaktır. Okumanın ve tefekkürün yerini katletmenin aldığı bu garabet ise, bir açıdan kendilerini maduniyete sürükleyen egemen güçlere karşı verilen

7 Cemil Meriç, *Jurnal*, c.1, İletişim Yayınları. s.362.

bir tepki iken, bir başka açıdan ise müflis cetlerinden bu yolla da olsa intikam almayı amaçlayan bir tür ödipal komplekstir; ve hatta emeğe dayanan kazanımların ve yaratıcılığın yerini hoyratlığın aldığı bir macaperestlik veya bir kolaycılıktır. Oysa kaybedenler hep bu kendilerini "küresel savaş" denklemine kurban kılanlar, kazananlar ise küresel savaşın baronlarıdır. Öyle de olsa, sonuçta ardı ardına eklenerek toplumsal akılsızlığı çoğaltan bu tepkime, bir türlü akacağı mecrayı bulamayan bir cevelanın da belirtileridir. Kendi aklını ve hakikatini aramanın bu karmaşası, emperyal güçlerle nerede boy ölçüşebileceğini kestiremeyen bir itkiyle hep daha aşırılığa savrulurken, birkaç tefekkür erbabının kalemiyle adeta beynini oyarak diriltmeye çalıştığı sözcükler ve kavramlar ise, bu nihilizm tarafından itibarsızlaştırılmaktan öte, vandalca berhava edilir; itibarsızlaştırılır veya görmezlikten gelinir.

İslâm dünyası kendi aslî cihadının zeminini ve anlamını bu hengâme içerisinde araya dursun, Batı ise, bir yandan küresel egemenliğini ayakta tutacak olan kötü niyetini ve sömürüsünü sürdürürken, öte yandan kendi düşünsel birikimini ısrarla korumanın ötesinde, bu birikimi daha da derinleştirmek ve ufkunu hep daha da ötelere taşımak için, o aslî mücadelesinden asla vazgeçmez. Bu düşünsel derinliğin kökeni ise, iki bin beş yüz yıllık bir diyalektik düşünsel temele dayanır. Ancak Cemil Meriç'in Batı düşüncesi ile tanıştığından yani yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, diyalektik düşünce üzerinde, özellikle diyalektik düşüncenin Hegel ve Marx'tan doğru belli bir tarihsel gelişimi doğrulayan tek boyutluluğuna (tarihsiciliğine) karşı, ciddi bir eleştiri de sürdürülmektedir. Eleştirel düşünce, akıl yürütmenin uğraklarına belli bir nihayet (tarihin sonları) öneren Hegelci diyalektik mantığı reddederken, yerine çoklu ve açık uçlu bir müzakereciliği veya negatif diyalektiği ikame eder. Yanılma ve şaşırma ihtimallerinin yarattığı korkunç sonuçların etkisiyle sadece retle yetinerek, olumlayıcı bir cevap ortaya koymaktan çekinir. Bu da bir sorundur elbette. Bilgece bir duraksayış kadar, tarihsel bir tereddüt. Cemil Meriç ise diyalektiğin (diyalektik mantığın) pozitivizme yakın ve belli bir düşünsel anlayışın veya temayülün tahakkümüne dayanan tek boyutluluğuna dair bu eleştirel yaklaşımdan pek söz etmese de, diyalektik düşüncenin özellikle maddeciliğe veya marksizme irca edilmesini eleştirir ve bunu, bu düşünsel cehdi daraltan ve durduran bir dogmatizm olarak görür.

Cemil Meriç'in, aydınlarımızın temel sorunsalı olan Batıcılık (solculuk, laiklik) ya da Doğuculuk (sağcılık, maneviyatçılık) gibi karşıtlıklara dayanmayı esas alan bir kaygısı da yoktur. Hatta Aliya gibi Batı ile Doğu arasında ve merkezde durmak gibi bir dengelilik veya itidal hâli içerisinde

olmayı da önemsemez. Bu açıdan bir kaygısı olmasa da, bu, bir tavrı olmadığı anlamına gelmez. Evet, ayağını belli bir coğrafyaya basmaktadır ve oraya olan sadakatini gözden ırak tutacak denli şuurunu yitirmemiştir. Bu, salt bir gönül borcu da değildir. İnsanlığın aslî macerası, oradan süzüp de getirdikleri, bir hakikat arayıcısını o hakikatin sözcüsü kıldığı gibi, bir emanet ehlini de o emanetin müdafii kılmaktadır. Dilinden dökülenler ise yalnızca kendisine ait çığlıklardan ibaret değildir. Doğu'nun saflığı ve akılsızlıkları, değerlerinin kıymetini bilmeyişi ve bunlara sahip çıkamayacak denli cesaretini ve celadetini yitirmesi yanında, Batı'nın hırsları, aç gözlüğü, kendi amaçlarına doğru ilerlerken önüne çıkanları asla umursamaması, ama o amaçlara giderken ortaya koyduğu cesaret, disiplin, akıl ve tutku... Tüm bunlar kaleminin tasvir ettiği o insanlık komedyasının ya da tragedyasının ana temalarıdır. Yine de özellikle kendinden söz ederken ve hatta kendisini hesaba çekerken sürdürdüğü o sansürsüz açıklık, bir Doğuluda rastlayamayacağımız denli samimi ve pervasızdır.

Elbette ki "tenkitsiz düşünce olmaz". Çünkü toplumsal aklın gelişmesi, toplumun kendisini yenilemesi ve toplumsal zihnin kireçlenen damarlarının açılması, ancak tenkidin, eleştirel düşüncenin varlığıyla mümkündür. Bu ise yekpare bir ahengin feda edilerek, belli ölçülerde de olsa çatışmaların ve çelişkilerin göze alındığı, toplumsal akıl ve vicdanın nisbî bir özgürlük atmosferinde kendi tezlerini ifade edebildiği şartlarda gerçekleşebilir. Bu tür bir cehdin olmadığı yerde, kütüphanelerdeki kitaplar tuğla duvarları gibi kalınlaşsa da, "ilim" ve teknoloji üretilse de, düşünce kâmil anlamıyla gelişemez. Toplumla bütünleşemez. Toplumsal tabanlar oluşturamaz. İlim sadece teknik ve bürokratik bir mevzu olarak kalır. Ne toplumsal sorunlara parmak basar, ne insanlar için bir anlamlar dünyası yaratabilir, ne de üstü örtülmüş yaraları açabilir. Eleştirelliğin ve dolayısıyla da derinlemesine düşüncenin olmadığı iklimlerde şiir ve edebiyat ise yalnızca güzellemelere yönelir. Belli fikrî kalıpları ve klişeleşmiş metaforları tekrarlamakla yetinir. Egemen aklın onayladığı mazmunların kapalı dünyasında düşsel bir dünya yaratır kendisine ve egemen aklın baskılarından ancak oraya firar edebilir. Ya da tekkeye, şaraba, güzellere, belagatin biçimsel yüceltilişlerine ve bu kıyılarda kurulan söz imparatorluklarına.

Eleştirel inisiyatifini sürdürebilmenin yanında, söz söyleme hakkını da yitirmemek için, solun kültürel iktidarı kadar, sağın siyasal iktidarı karşısındaki mesafesini de ısrarla korur Cemil Meriç. Bir aydını bir âlim (bilim insanı)'den veya bir entelektüelden ayıran en önemli yön de budur. Bilindiği gibi Peygamberimiz de bir hadisinde "cihadın en faziletlisi zalim sultan karşısında hakkı söylemektir", demiştir. Buradaki "hakkı söylemek",

günümüzün lisanıyla her türlü baskı aygıtı karşısında eleştirel bir tutum içerisinde olmaktır. İslâm dünyasının içerisinden bir türlü çıkamadığı siyasal despotizmden ve toplumsal akıl yoksunluğundan kurtulamamasının en önemli nedeni de bu oldukça temel nitelikten uzaklaşmak değil midir? Nitekim Cemil Meriç'in de bir vesile ile naklettiği, 19. yüzyılın önemli şairlerinden İzzet Molla'nın bir şiirinde ifade ettiği gibi:

> Meşhûrdur ki fısk ile olmaz cihân harâb
> Eyler anı müdâhane-i âlimân harâb...

Yani bırakın iktidar eleştirisini, maalesef çoğu yerde haksızlıkların ve zulmün desteğini sağlayanlar, doğrudan işbirlikçi "âlim"ler veya fildişi kulelerinde yaşayan entelektüellerdir. Âlimlerin çoğu bilim insanı veya bürokrat olarak, iktidar bağımlısıdır. İktidara karşı eleştirel duruşlarını sürdürenler ise zorluklar içerisinde yaşamayı göze almak zorundadırlar. Bunlar, Gramsci'nin deyişiyle yükselen sınıfın sözcüleri olan aydınlar olabileceği gibi, sınıf bağımlısı olmayan, hakkın ve adaletin sözcüleri düşünürler (entelektüeller ve âlimler) de olabilir. Hakikatin ortaya çıkabilmesi içinse aydınlar sözlerini ve eleştirilerini egemen güçler kadar yerleşik düşüncelerden de sakınmaksızın ama aynı zamanda da çirkinleştirmeksizin ve farklı bir haksızlığın kapılarını da açmaksızın sürdürmelidir. Eleştiriyi bir küfre dönüştürmek kadar, küfür olarak anlamak da, bir anlayış kıtlığından kaynaklanmıyorsa şayet, iktidarı hakikatleştirmenin birer tezahürüdür. Eleştiri olmaksızın düşünce gelişemeyeceği gibi, toplumsal ve siyasal akıl da doğruluğun yolunu bulamaz. "Fikirden kaçılmaz. Düşman fikirle güreşilir. Düşman fikir de ne demek? 'İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ne imza atan bir milletin üniversitesinde iktisat okutacak adam *Sosyalizm* gibi masum bir kitapçığı yayımlamaktan çekinirse doçent değil, kapıcı olmaya layık değildir. Din şehit ister asuman kurban. Haklar birer birer fethedilir... Fikir uğruna edna fedakârlığı göze alamayan, üniversitede kapıcı olmaya layık değildir."[8]

Hakikate ulaşmak yolunda ve uğrunda biteviye bir cehd içerisinde olsak da, o hep ufkumuzda ışıyan ama bir türlü "işte buldum" diyemeyeceğimiz bir mesafede tutar kendisini. Kimi bilince atfeder onu, kimi ise oluşa, gerçekliğe, aşkınlığa, gizeme, ütopyaya, cemaate ya da iktidara. Ama o, bellidir ki tıpkı devasa bir dalga gibi, ona doğru her adımımızı atışımızda, haddimizi bildirerek hep kıyılarına fırlatır bizi. İçimizde en yakın olanın bile bir yay açıklığından fazla yakınlaşamadığı mesafeyi ihtar edercesine ve haddimizi bildirerek fırlatır bizi beri yakaya. Hakikatin bu uzaklığı, beri yandan tüm mesafeleri silerek kendisini yakın kılan o hemen kıyısında

8 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, s.304.

oluşumuza dair hissiyat, kıyının her daim farklılaşan o sonsuzluğuyla, bir yandan yese düşürür kalbimizi, öte yandansa umutlandırır bizi ve bize yeni adımlar için yeni umutlar bahşeder. Yak-ın-laşırız ona hep elbette, onca yol içerisinde daha doğru olanları seçmeye çalışırız. Kimileyin yanar dilimiz bu yüzden. İçimizden alevler yükselir. "Yanan bir kömürü dişler gibi" sıkarız dişlerimizi. Ve hızlandırırız yürüyüşümüzü ya da bir köşede sızıp kalabiliriz. Kimileyin bu enginliğine tutulduğumuz sahilin ayağını bastığımız kıyılarını hakikat zannederek kapıldığımız vecdle, işte "hakkı buldum" ya da "ben hakkım" der, aşarız haddimizi. Hatta bu aldanış nedeniyle, kimileri vazgeçer yürüyüşlerinden. Kimileyin ise, gerçeklikle hakikati karıştıran bu aldanış, arayışlarından dönen başındaki sarhoşluğu, tanrısal bir vecd bilir; hatta suçlanır bu yüzden. Ama sonuna değin bu arayış teyakkuzunu sürdüren ve önüne hakikat olarak sunulan gerçekliklere karşı mesafesini hep koruyan Cemil Meriç de, yanlış anlamalara ve hatta suçlamalara maruz kalmaktan kurtulamaz.

Benzeri bir kafa karışıklığını da günümüzde yaşamakta değil miyiz? Hakikatle gerçekliği karıştıranlar, sinema yoluyla yapılmaya çalışılan bir canlandırmayı, sanatsal bir gerçekliği, hakikat zannına kapılarak saldırıya uğratmadılar mı?[9] Tüm bunları söylemek, kabaca "İslâm'dan başka bir hakikat mi var? Sen daha ne arayışından söz etmektesin?" sorusuna maruz kalmamıza da yol açabilir. İslâm hakikatin vahyidir ama bu vahye ne kadar yakınız; ne kadar anlamakta, ne kadar yaşamakta ve ne kadar bu hakikatle hakikatlenmekteyiz? Hadi İslâm olduk! Peki, ne denli iman etmekteyiz? Müslümanları bırakın, tüm insanlığı kendi elimizden ve dilimizden emin kılabilmek gibi bu dünya içi bir ideale ne denli yakınlaşabilmekteyiz? O zaman hakikat arayışından ve bunun dur duraksızlığından nasıl vaz geçebiliriz; başkalarının eminliğini kazanma cehdinden, nefsimizi ıslah etme cehdinden, düşüncemizi derinleştirme cehdinden... nasıl geri durabiliriz? Bu nedenle değil mi ki tasavvufî eğitim de dört aşama koyar önümüze: Şeriat, tarikat, marifet ve hakikat. Ve koca Yunus ise, yine de "bir ben vardır bende benden içeru" diyerek, daha da derinleştirir mevzuyu. Çünkü hakikat bir postnişinlik, bir kitap kurtluğu ya da ölünceye dek küffara kılıç sallamaktan oldukça ötelerdedir. Bunun farkına varamadığımız sürece o dalgaların saldırılarına maruz kalmanın ıstırabına bile ulaşamayız. Kaldı ki hakikatin ışıklarıyla aydınlanmanın sevincine gark olalım.

Cemil Meriç ise arayışları kadar buluşlarını, sorgulamaları kadar söyleyişlerini de biteviye sürdürür. Belirsizdir muhatabı. Onu anlayacak mev-

9 Mecid Mecidî'nin *Hz. Muhammed, Allah'ın Elçisi* filmi.

hum ve müstakbel bir varlık. Gündelik hayatın kıylükâlinden kendilerini kurtarabilmiş derin yürekler. Belki de içerisinde yaşadığı dünyadan daha ötelere, mâverâya seslenir. O yüzden daha çok bir duayı andırır bu seslenişleri: "Kimi başında taçla doğar, kimi elinde kılıçla. Ben kalemle doğmuşum... Bir çağın vicdanı olmak isterdim, bir çağın, daha doğrusu bir ülkenin, idrakimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek... Türk İslâm medeniyeti ahlâka, feragate dayanan bir medeniyet. Gerçekleştirdiği değerler edebiyattan da, felsefeden de, ilimden de muazzez. Ben bu mazlum medeniyetin sesi olmak istiyorum. Korumak istediğim şaheser insanın kendisi... Önce marksizm, inançsızlık, Türkçülük; Hatay'da Türklükten yana olduğu için hırpalanış, şiirler, İstanbul, Nazım Hikmet, sosyalizm, hapishane. Beraat. Düşüncenin kuduz bir köpek gibi kovalandığı bir ülkede düşünce adamı nasıl çıkar?"[10]

Osmanlı ve Sonrası

Osmanlı, ona ayağını basacağı bir zemin sağlar nihayet; sadece bir zemin. Kadim olanın heybeti, sorgulamadan vareste değildir elbette. Ama bakışlarını geleceğe çevirmek için, buna layık bir geçmişten yola çıkmak gerek. Adaletin ve hakkın gözetildiği, zalimin karşısında boyun eğilmeyen, mazlumun hakkının korunduğu bir geçmiş. Amaç şuurun, tarihin, ilmin sesini duyurmak. "Öyle bir ifade yaratmak istiyorum ki Türk insanının uyuşan şuuruna alevli bir mızrak gibi saplansın. İsrafil'in sûr'u kadar heybetli bir dil. Sanatla düşünceyi kaynaştırmak... Kendini tanımak irfanın ilk mertebesi. Ben bu mazlum medeniyetin sesi olmak istiyorum. Korumak istediğim şaheser, insanın kendisi. Tarihine vecdle eğildiğim bu büyük, bu gerçek, bu mert insanı Osmanlı yaratmış ve yaşatmış."[11]

Ve son raddede Osmanlı'yı savunmak için ortaya koyduğu bu heyecan, onu yeniden Doğulu mu kılmaktadır? Yoksa bu, kelimenin tam anlamıyla bir arif ya da aydın olma haysiyetinin gereği midir? Belki de sadece mazlumların, kimsesizlerin, dilini ve sözcülerini yitirmiş olanların hakkını aramaya ve savunmaya kendini adamış bir yüreklilik, bir fikir namusudur bu. "Memlekette irtica yok, memlekette, Cumhuriyet devri aydınının, kafasını karanlıkla yoğurup madrabazlara sunduğu masum ve samimi insanlar var. Ve Anadolu hep fikir susuzluğu, ideal hasreti içinde."[12]

10 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.445-450.

11 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.451.

12 Cemil Meriç, *Jurnal I,* İletişim Yayınları, İstanbul, s.15.

Osmanlı masum mudur? Elbette hayır! Üstelik bunda ulemanın önemli bir rolü vardır. "Medeniyet rahibin sahneye çıkışı ile başlıyor. Rahibin yani zekânın." Oysa ulema kendi kulvarının dışına adım atmayan "terbiyeli bir ata" benzemekte. "Kapıkulluğu, entelijansiyanın ana vasfı. Altı yüz yıl hizmet etmeye alışmış, emir almaya alışmış, korkmaya ve susmaya alışmış... Aydın... Hangi aydın? Polis kütüphane tahribine memur, mahkeme tefekkürü tasmalamaya..."[13] Aydınlarımız ise, "Beyoğlu'na ilk defa çıkan kenar mahalle çocukları gibi ağızları bir karış açık, makine medeniyeti karşısında vecd duyuyorlar."[14]

Sonuçta Cumhuriyet, kendisini bir kopuşa atfetse de, o temel ve üstesinden gelinemez, Osmanlı'nın bile baş edemediği süreklilik, Doğu Roma'nın muhteşem sefaleti devam etmektedir. Doğu ile Batı arasında bir örnek nizam, bir adalet dengesi oluşturamamanın geride bıraktığı o derin boşluk. Ki hâlâ bakmaktan ürktüğümüz, bu yüzden de bir ilenç çukuruna dönüştürerek görmezlikten geldiğimiz, gelmeye çalıştığımız ama neticede bir türlü cevaplayamadığımız derin bir soru-n-dur bu. Sonuç ise hep, adalet eksikliğini şiddetle kapatmak, toplumsal inisiyatifleri ise iktidarla baskılamak olur. "Yeniçeri kışlasını topa tutan II. Mahmut, ulemayı tarihi müttefikinden mahrum bırakarak, düşünceyi felce uğratır. Ülke mukadderatına intelijansiya hükmedecektir artık: Avrupa'nın zade-i melaneti olan ufuksuz ve köksüz intelijansiya"[15] derken, zaman zaman hem de oldukça sert bir biçimde eleştirdiği ulemanın daha önceki pozisyonunu da görmezlikten gelir. Daha doğrusu bu, Batılılaşmacı despotizme karşı müttefikini yitiren ulemanın kaçınılmaz inkırazının ve her ne kadar iktidarın bu yönelimi karşısındaki bir direnişin hakkını vermese de, yine de verili bir savunma hattının çöküşünün veya en azından "göreli özerkliğini" kaybeden bir zümrenin eksikliğinin yol açacağı felaketi tespittir. Gerçi Yeniçeri Ocağı da artık saray karşısında toplumun temsilciliğini yaptığı bir denge unsuru olmaktan oldukça uzaklaşmış, iktidar oyunlarının bir parametresine dönüşmüştür. Bu çöküşün ardından, ilmiye sınıfının yerini Batıcı aydınlar (bürokratlar) alacaktır. Ulema geleneksel bir aydınlar zümresidir. Onların geride bıraktığı boşlukta peyda olacak olan intelijansiyanın ise henüz bağlaşığı olan bir sınıf yoktur ortada. Yani burjuvazi. Her ikisini de devlet yetiştirecektir. Zaten "aydın"lar da, "hiçbir çağda ve hiçbir ülkede bağımsız bir sınıf değildir."[16]

13 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.82, 83.

14 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.117.

15 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, c. 2, İletişim Yayınları, s.203.

16 *Mağaradakiler*, Ötüken Neşriyat, s.363.

Ama trajedi orada da bitecek değildir. Bu ülkede üstesinden gelinemeyen her şey, siyasal bir sorun haline getirilip yasaklanarak gözden ırak edilir. Oğullarını katletmek Bizans'ın mirasıdır. Babalarını inkâr ise modernizmin. Bize düşen ise bu yanlış kronolojiye eklemlenmek değil, buradan çıkışın yollarını bulabilmektir. Oysa yeni kurucular veya kurtarıcılar olan askerlere bırakılan toplumsal kader, her şeye yanlış yerden başlar ve toplumu bir "Prokrustes yatağı"na yatırarak biçimlendirebileceğini zanneder. "... tarihi tersine çeviren ve altı yüz yılın emeğini yok eden görülmemiş, işitilmemiş bir vandalizm: Harflerin ve dilin belini kıran tekme."[17] Gerçi dünyanın en gülünç "devrim"lerinden biri olan "harf devrimi"ni sonuna değin eleştirse de, sonuçta şunu da itiraftan geri durmaz: "Acaba harfler değişmese, netice çok mu farklı olurdu? Birikim yokluğunun bütün günahını harf inkılabına yükleyebilir miyiz? Sanmıyorum." Neden? Çünkü "biz hiçbir şeyi canı gönülden yapmıyoruz. Onun için davranışlarımızda ciddiyet ve samimiyet yok."[18] Üstüne üstlük bu tuhaf devrim "bir avuç entelektüelin alkışlarıyla teşci edilir. Arap harflerini müdafaaya yeltenen bir tek hoca çıkar: Yahudi Avram Galanti. Harf devrimi kütüphaneleri tuğla yığınına çevirir. İrfanımızı düne bağlayan köprüler uçurulmuştur." [19] Bunları söylerken, biraz da serzenişle, öfkeyle ve içi yanarak konuşmaktadır elbette. Çünkü bilmektedir ki şayet bir halk veya halkın önündeki aydınlar ve âlimler dileseydi, bu aptalca girişime engel olabilirlerdi. Nitekim Norveçli öğretmenler, faşizmin işgaline uğradıklarında, faşist eğitimi uygulamamakta direnmiş ve kazanmışlardı. Onun da temel serzenişi bu açıdandır. Âlim, aydın veya entelektüel, kısacası bir toplumun sözcüleri, fikir ve iman haysiyetini yitirmeyen, yitirmedikleri gibi bu konularda toplumlarına öncülük eden, kendi deyişiyle "mabedin bekçileri" olan ya da olması gerekenler kendi sorumluluklarını ifa etmezlerse, geriye ne kalırdı?

Nitekim Attila İlhan da, "Gazi"ye hiçbir konuda toz kondurmazken, iki konuda eleştirir onu: Birincisi doğal olarak işte bu vandallık, yani harf "devrimi"dir. İkincisini ise söylemese de, bellidir ki kastı, hilafetin kaldırılmasıdır. Kısacası Osmanlı'yla olan o keskin kopuş hamlesi, bin yıllık istikameti tersine çevirmeye çalışan bu çaba, bir milletin vicdanını burktuğu kadar, aklını da bulandırır. Bu burkulmanın yarattığı kriz ise onlarca yıl atlatılamaz ve hâlâ da atlatılabilmiş değildir. Oysa İbn Haldun'un deyişiyle, "coğrafya kaderimizdir". Ama bu olumlu anlamda bir kaderdir ya da olumluya çevrilmesi gereken. Ona boyun eğmek için değil, tam aksine onun

17 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, s.127.

18 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, s.298.

19 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.24.

sunduğu imkânlardan yararlanmak, bize bir istikamet oluşturan mecraını hakikate doğru olan yürüyüşümüze bir yol haline getirmek açısından bir kader. Anadolu içinse bu, Doğu ile Batı arasında itidalde durabilmek gibi bir anlam ifade eder. Ama salt bir köprü olarak değil, bir denge olarak ve bu açıdan tabir caizse bir "darüladl"i, "darüsselam"ı, yani adaletin ve barışın yurdunu, insanlık için o nebevî örnekliği oluşturabilmek için.

Sağa yakın dursa da, daha doğrusu kendisini savunacak kalemlere ihtiyaç duyan sağ tarafından kabullenilse de, sağ entelektüelliği kabullenmez. Çünkü onun gözünde sağ entelektüel bir "çoban köpeğidir". Esasen entelektüelin sağı olmaz. Entelektüel yükselen bir sınıfın şuurudur, yani bir devrimcidir. Ayırıcı vasfı tenkid... İrfan sahibi olacaktır. Peşin hükümlere iltifat etmeyecektir. Hakikat uğrunda her savaşı göze alan bağımsız bir mücahittir.[20] Öncelikle de kendisini fırtınaların ve azgın dalgaların önüne fırlatarak, cemiyetiyle hesaplaşmayı göze alacaktır. Aksi halde o da dalgalara gömülecek ya da bu korkak ve sinik sürüye teslim olacaktır. "Kaderimizi çizen cemiyet, fakat ona ırzımızı teslim ettiğimiz anda erimişiz demektir. Denizdeki herhangi bir dalga" gibi. "Dalganın tarihi var mı?"[21] Sürünün ise bir macerası, bir rüyası bile yoktur ve "yıldızlara tırmanan merdivenden habersiz"dir.[22]

"Hür olarak düşünmek, hür olarak yaşamak, insanı çoğunlukla çatışan bir hâle getirir. Çoğunluk, babadan kalma geleneklere uyarak düşünür ve yaşar. Azınlığa düşmek, insanı nevroza elverişli bir iklime sokar. Kurallara baş kaldıranlarla yarı deli (eksantrik) arasında bir adım mesafe var."[23] Ütopya, mit, ideoloji; hakikat hangisi... bana hakikati değil rüyanı ver... Rüyalar, yani hakikate işaret eden düşlerimiz, hayallerimiz. Bir tefekkür erbabının ayırıcı vasfı, genel geçer kabuller ne olursa olsun, işte bu rüyaların ardından gidebilmesidir. Gidebilmek için de elbette ki insan öncelikle bu rüyaları görebilecek, dahası onları yorumlayabilecek, çağının Yusuf'u olabilecek bir imana, haysiyete, bir vicdanî aklığa, düşünsel bir derinliğe ve zalimler karşısında yılmayan bir cesarete sahip olmalı.

Zamanın İzleri

Cemil Meriç, oldukça özgün yaklaşımlara ve klişe fikirlere karşı eleştirel bir tavra sahip olmasına rağmen, yine de ister istemez bazı noktalarda

20 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.390, 391.
21 *Jurnal I*, s.224.
22 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.234.
23 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.371.

20. yüzyılın, yani kendi çağının çocuğudur. Bu yüzyılın genel geçer paradigmasının kimi izlerini taşır üzerinde. Sözgelimi bir dönemin oldukça şaşaalı bir kavramı olan hümanizm için bir taraftan "imanını kaybeden bir çağın dini" tanımını kullanırken, öte taraftan ise bu kavramın itibarının etkisinden kurtulamaz ve "hümanizm, insan haysiyetine saygı, insana tabiat içerisinde istisnai bir değer vermekse, İslâmiyet tek gerçek hümanizmdir"[24] demekte ve bu açıdan Aliya İzzetbegoviç gibi ikircimli bir yaklaşımı izlemektedir. Oysa kendisinden alıntı yaptığı Kemal Tahir'in zihni bu konuda daha berraktır: "Hümanizm, dünyanın en namussuz sömürüsü olan burjuva sömürüsünü örtbas etmek için ileri sürülmüş bir duman perdesidir."[25] Yine ütopya kavramını da benzeri bir genellemecilik ve muğlaklık içerisinde kullanır. "Her sosyalizm, ilmin önceden görüşünü aşan her doktrin ütopisttir. İstikbali ütopyalar yaratır."[26] Ütopyacılık ve benzeri her aşırılık ise, gerçekte bizi cehenneme götürecek olan birer cennet sanrısıdır. Gerçekliğin uzamı ise, kadim bilimde ve ütopyalarda olduğu gibi dümdüz olmayıp, olgular tarafından bükülmüş bir uzaydır. O nedenle olguların cennetsi bir ideale zorlanması yerine gerektiğinde olana (büklümlere) rızayı esas alan bir yaklaşım, bizi ütopyalardan uzaklaştırsa da, gerçekliğe yakın kılar.

Kendisini "göller bölgesinde bir ada" olarak tanımladığı Şeriati'den bahsederken ve ondan alıntılayarak: "Kâmil İnsan... O... Allah'ın halifesi"[27]dir yargısını ise, kuşkusuz onaylayarak nakleder. Böylece aydınlanmacı ütopizmin insanı tanrılaştıran hümanizmi kadar, "İslâmî hümanizm"in mottosu olan, insanın "Allah'ın halifesi" olduğuna dair şu mahut klişe okumayı da, aslında çokça duyarlı olduğu "peşin yargılar"a rağmen sorgulamaksızın benimser ve eleştirel bir okumaya tâbi tutmaz. Klişe "medeniyet"çi anlayışa katılmaz elbette. Ama kimi zaman medeniyet inançla, düşünceyle yaratılan, özgün bir hamledir. Kimi zaman ise bir ölüm öncesi çiçeklenmesi, bir sonsöz'dür. Gerçi her yenileşme halinin yolları, bu eski medeniyetin taşlarıyla döşenir. Her medeniyet, yaratıcı hamlesini teksif ettiği bir uygarlaşma vehmiyle, bir anlamda da kendi mezarını inşa etmekte olan "hadari"liğin ölüm anıtı, yani mozolesidir. İdeoloji'ye de Karl Mannheim gibi hem olumlu hem de olumsuz bir anlam yükler. Kimi zaman "izm"ler, yani ideolojiler, "idrakimize giydirilmiş deli gömlekleri" iken, kimi de o nakıs yol haritasına mecburiyetimizi izhar eder: "Tek kılavuz olmaz, evet.

24 C. Meriç, *Kırk Ambar 1*, İletişim Yayınları, s.85, 92.

25 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.85.

26 C. Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, s.146.

27 C. Meriç, *Kırk Ambar 2*, İletişim Yayınları, s.224.

Ama karanlıkta da kavga olmaz. İdeolojiler uçurumları aydınlatan hırsız fenerleri. İstemesek de onlara muhtacız."[28]

Said Nursi'yi cesaret ve celadetiyle övgülere boğarken, Abdülhamit'e karşı tutumuyla onunla aynı safta yer alan Akif'i ise bu nedenle eleştirir. Doğrudur, Akif'in "Hıdiv'in davetine" icabet ederek Mısır'a gitmesi bir hatadır belki. Ve hatta bir tür "kaçmak". Bir olumsuz protesto. Ama Said Nursi'nin İstanbul'da olduğu yıllarda onun İstiklal Savaşı'na destek için Anadolu'da koşturduğunu da görmezlikten gelir. Cemil Meriç'in bu konudaki yargısı, ilim ve irfanın yanında cesaret ve celadete dayanan bir mücahedenin sonuna değin sürdürülmesine ilişkindir. Bu açıdan olsa gerek ki, birçok Müslümanın kıymetini bilmediği veya salt bir Şiilik suçlamasına kurban kıldığı Ali Şeriati'de aradığı cesaretin, öfkenin, tecessüsün ve irfanın izlerini bulur ve onu, Şeriati'nin Buda'ya dair tanımını ödünç alarak, "göller bölgesinde bir ada" olarak tanımlar. "Buda'nın deyişiyle 'göller bölgesinde bir ada olmak affedilmez bir günahtır' diyen genç mücahit, Ayn al Kuzat'ın akıbetinde kendi istikbalini görüyordu: 'Evet, cehalet çağlarında bir cinayettir şuur, mazlumlar ve zeliller toplumunda ruh ve gönül yüceliği'..."[29] Gerçi kendi "poetika"sını oluşturmada, Şeriati gibi devrimci bir arayış hali yerine, tabir caizse klasik ve hatta muhafazakâr bir tutumu yeğler. Kafka'ya tepkisinde ve "Kafkaesk" anlatımı abeslikle suçlamasında da, bu tür anlatımlardaki Kafka'nın gölgesinin o çokça önemsediği celadetten yoksunluğunun etkisi vardır kuşkusuz. Kafka'nın modernliği ve hatta bu modernliği aşmaya çalışan parçalanma, minör bir edebiyat veya anlatım çabası, pek de ilgisini çekmez üstadın. Belki de asıl tavrı, modernliğin parçaladığı bir gerçekliğin veya geçmişe gömülmüş bir hakikatin savunulmasınadır; daha doğrusu parçalanmakta olan bu gerçeklikten doğru düşlerimize, bilincimize ve dilimize sirayet eden gerçeküstücülüğe ve bunun irrasyonel diline karşı bir mesafe koymaktır.

Anlatımındaki kendine özgü tutumu ve keskin yargıları, kimi kez başına iş de açmaz değildir. Sözgelimi roman konusundaki yargıları. Kuşkusuz ki bu da, doğrudan klasiğe olan tutkunluğunun bir sonucudur. Klasik kuşağın Balzac, Hugo, Dostoyevski gibi temsilcileriyle, onun kabullendiği bir roman kuşağının da sonu gelmiştir. Öyle ki devrimci ve maddeci Marx'ın bile en büyük başvuru kaynaklarından biri, Katolik ve kralcı Balzac'ın "realizm"idir. Osmanlı'da ise roman yoktur. Belki de roman, tıpkı Balzac'da da olduğu gibi, mazide kalmış düşsel bir çağın ardından dökülen gözyaş-

28 C. Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Y. s.92, 95.

29 C. Meriç, *Kırk Ambar 2*, s.205.

larıdır. "İnanmış bir toplumda, pürüzlerini yok etmiş bir toplumda, hayali çözüm yolları aramayan bir toplumda romanın ne işi var?.. Osmanlı, Osmanlı olarak kaldıkça Batı romanını anlayamazdı. Önce uzun bir temessül*, daha doğrusu tesemmüm** merhalesinden geçecek, iktisadi ve içtimai müesseseleriyle değişecekti"[30] ki roman boy atabilsin. Belki de sonunun geldiğini söylediği romanın klasik dönemidir. Kafka karşısındaki tutumu, bunun bir işaretidir.

Pürüzlerini yok etmiş bir toplum ise, bir tür ütopyadır. Bu anlamda Osmanlı da hiçbir zaman pürüzlerini yok edebilmiş değildi. "Zehirlenme" (yabancılaşma) konusunda belki haklıdır ama dünyaya doğru atılan her adım, dünyaya karşı girişilen her hesaplaşma, bir açıdan kendinden uzaklaşma ve bir tür "zehirlenme" (yabancılaşma) olarak anlaşılsa da, bir başka açıdan ise kendiliğin arayışı ve kavileştirilmesidir. Yabancılaşmanın ise hem olumlu (Hegel), hem de olumsuz (Marx) anlamları vardır. Ve belki de daha doğrusu bu kavram, iki yönlü bir anlama sahiptir. Ama o, kavramın metafizik ya da sınıfsal yönlerinden çok, kültürel yabancılaşma üzerinde durur; bu ise olumsuz bir durumdur elbet.

Doğrudur; Batılılaşma maceramız bir tepki ve olumsuzla-n-ma üzerinden başlamıştır ve elan da öylece gitmektedir. Diyalektik düşünceye göre de her değişim çabası bir olumsuzlamayla başlar. Değişmek için bir açıdan kendimiz olmaktan çıkmamız gereklidir ama bu olumlu veya olumsuz bir değişim de olabilir. Değişme arzumuz zaten kendiliğimize dönük bir redden, -bu bir mecburiyete mebni de olsa ve artık o kendilik de her ne ise-, o kendilikten bir uzaklaşma isteğinden kaynaklanmaz mı? Bundan çıkışın imkânları muharref bir kendiliğe dönmek midir yoksa farklı bir geleceği inşa edebilme hünerini gösterebilmek midir? Cevap elbette açıktır. Zira belki de muhayyel ve muhtemel bir gelecek bizi aslî köklerimize ya da ideallerimize daha da yakın kılabilecektir. Ama önemli olan üstadı serzenişte bulunduran bu durumdan çıkabilmenin yollarını bulabilmektir. Yani Batı ile Doğu arasında bir orta yolu ve hatta bu tür bir kaygı bile taşımayan bir hakikat arayışını sürdürebilmektir. Ama bunun için katı bir retçi ya da teslimiyetçi tavır yerine, doğrudan hakka, adalete ve hikmete yönelik bir şuur geliştirebilmek gerekir.

Osmanlı edebiyatında "metafizik ürperti" yok yargısı üzerindeki eleştirileri ise, özellikle A. Hamdi Tanpınar ve Necip Fazıl gibi bazı şahsiyetlerin

* Benzeşme

** Zehirlenme

30 C. Meriç, *Bu Ülke*, Ötüken Yayınları, s.43, 44.

Batı felsefesinin etkisiyle "metafizik ürperti"den söz etmelerine yöneliktir. Bu eleştirisi ise, hakikati dinin dışında, hatta Batı metafiziğinde veya buna özenen bir "yerli" metafizik üretmede arayan bir tavır karşısında duyduğu kaygının bir ifadesidir. Zira bu tip bir arayış, abes bir çabadır. Hem Müslümanlık açısından, hem de metafiziğin eski Yunan'dan beri insanın hakikati arayışına karşı sahici cevaplar veremeyişi açısından. Hatta tasavvufun da bu tür arayışlar açısından bir yol haline getirilme arzusunu, doğal olarak eleştirir. Tasavvuf tam olarak mistisizm değildir çünkü. "Metafizik ürperti" arayışı ise bir Müslüman açısından abesle iştigaldir. Çünkü İslâm'ın hakikate atfettiği değer kadar, oraya doğru yürüyüşün minvali de oldukça farklı ve kendine özgüdür. "Mistikler Hermes'ten bu yana insanlığın büyük yekûnunu kaz gibi gütmüşler. Hakikatin ölçüsü ne? Müritlerin sayısı mı, inandırma gücü mü?"[31] sor-g-usunda, itirazının cevabı da bulunmaktadır.

Sosyalizme ve Geleceğe Bakışı

Osmanlı aydınlarının sosyalizm karşısındaki ilk tepkilerini şöyle özetler: "II. Abdülhamid'in sütkardeşi Nuri Bey, 1871 Haziran'ında İbret'te Enternasyonal'in methini yapar. Ama gururunu kaybetmemiştir henüz aydınlarımız... Başka bir ülkenin çocuğuydular. Kapitalle emek arasında hissettikleri çatışma, Hazreti Muhammed'in servet hakkındaki düşüncesine benzer. Servet kötüdür, çünkü insanı zalim yapar. İslâm dininde sınıf çatışmaları korkunçlaşmamıştı, adalete dayanıyordu İslâm. Doğuş imtiyazı tanımıyordu. Bu itibarla Genç Osmanlılarla sosyalizmin ilk teması sempatik olmuştu. Fakat sosyalizm Batı'yı kurtaramazdı. Onlara Müslüman olmalarını tavsiye ediyorlardı. Bu sempati I. Meşrutiyet'ten sonra da devam eder. Şemsettin Sami Bey, Mihran Efendi'nin *Tercüman-ı Şark*'ında Gotha programının şeriat-ı Ahmediye'ye uygun olduğunu yazar... Genç Osmanlılar hâlihazır düzeni beğenmiyorlardı, bu itibarla Batı'nın ilerici çevreleriyle temas etmeleri tabii idi. Sosyalizme gösterdikleri sempati, onu Müslümanlığa yakın bulmalarından ileri geliyordu. Bu temas, yine de şeriatçı çevrelerin isyanı ve itirazıyla karşılanmıştır. Şeriatçılara göre Müslümanlık sosyalizme taban tabana zıttır. Sosyalizm iştirak-i emval ve nisadır. Oysa Müslümanlıkta mülkiyet kutsaldır. Hâlbuki Şemsettin Sami'ye göre sosyalizmde iştirakçilik yoktu, komünizmde vardı... Karmatlar da, Mazdek de, şakirtleri de kadınlarda ve eşyada iştirak istiyordu. Kanla hâlelenen bu hatıralar iştirak kelimesini korkutucu hale getiriyordu. Ce-

31 Aktaran Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi*, Kapı Yayınları, s.223.

lal Nuri de sosyalizmin iştirakçilik olarak tercüme edilemeyeceğini söyler. Toplumculuk da sosyalizmi karşılayamaz. Ancak, 1876'da bunları yazan Şemseddin Sami Bey, 1312'de 4. baskısını yapan *Kamus-u Fransevî*'sinde sosyalizmi 'Silk-i Sakim-i İştirakiyyun' (sapık olan iştirakiyun yolu) diye tarif eder… Şemsettin Sami'yi böyle bir ihanete sevk eden arkasındaki kalabalığın ihanetidir. Kendisinden önce böyle bir gelenek yoktu, kendisinden sonra da geleceği şüphelidir… Metodolojik bir eksiklik var bütün bu münakaşalarda: Bu sosyalizm nasıl bir sosyalizmdir. Sosyalizm nedir? Hangi sosyalizm Müslümanlığa uygundur, hangisi değildir? Yani henüz mesele ortaya atılmamıştır. Sosyalizm Batı Avrupa'da büyük sanayi ile doğar, sanayi inkılâbının doğurduğu bir sınıfın ideolojisidir. Bunun dışında bir sosyalizmden bahsedince, sıfatlarını belirtmek zorundayız. Sosyalizmden kastedilen bugün ilmi sosyalizmdir. Marksist sosyalizmdir… İslâmiyet sınıf kavgalarını körükleyemez. Çünkü İslâmiyet'te sınıf kavgası yoktur, çünkü İslâm İslâm'ın kardeşidir. Halk tabakalarının potansiyel kinini seferber etmek çok zordur. Bizde 1923'den beri devlet ve intelijansiya hâkim sınıftan kopmuştur. İslâmî bir sosyalizm laik, Allahsız, hâkim sınıfı yakıp yıkabilir… Kur'an'da bir iktisat sistemi yoktur, fakat sosyal adalete yönelen bir ahlâk vardır. Bu ahlâk bir sosyalist için pekâlâ faydalı olabilir. Dinin değerleri tabiatüstü değerlerdir, ancak Kur'an'ın bu adalet kısmı üzerinde ısrar ederek, kitleler harekete geçirilebilir…"[32]

Sonuna değin eleştirel bir düşünür olarak kalan Cemil Meriç'e göre marksizm, her şeyden önce bize kapitalizmin sömürücülüğünü öğretmiştir. Ama son tahlilde kendisini sadece sınıflar arası bir savaşıma adamış olan bir ideoloji, ahlâk ve adaleti merkezine almış bir toplum açısından ihtiyaç duyulacak ve anlaşılacak bir öğreti değildir. Saint Simon'u, ilk sosyolog, ilk sosyalist başlığıyla Türkçeye çeviren Cemil Meriç, sosyalizmi, hatta daha ziyade "Proudhon'un temsil ettiği anarşizm"i, diğer Batı doktrinlerine göre İslâm'a daha yakın bulurken; bu doktrinlerin kapitalizme/emperyalizme muhaliflikleri yanı sıra, insana dünyada bir anlam ve değer, dünyaya ise insan için bir mücadele alanı ve amaç kazandırma potansiyel ve ufuklarından yola çıkmaktadır.

"Bizim mücadelemizde nasyonal sosyalizmlerden alacağımız dersler olabilir. Dünyayı haraca kesen kapitalist milletlerin ortasında, sosyalizmi bir sınıf kavgası şeklinde tereddi ettirmeden"[33] derken, nasyonal sosyalizme yaklaşımı konjonktürel, araçsalcı ve stratejik bir yaklaşımdır. "…Ve ger-

32 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.161-165.

33 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.368.

çekten de eğer insan İslâm değil ise, eğer insan hidayete ermemiş ise ve bütün ruhunu İslâmiyet'e vakfetmemişse, dünyada benimsenebilecek tek ideoloji marksizmdir. Batı'nın bize sunduğu ideolojiler içinde tek tutarlı olan, Batı'yı son vardığı noktada temsil eden düşünce bütün olarak marksizmdir. Yani böyle bir tercih bahis konusu olursa fikir adamı ya İslâm olabilir ya da marksist olabilir"[34], derken ise, meseleye yaklaşımı daha çok ezilenlerin yanında saf tutma, hayata ve dünyaya bir anlam bulma ve amaç kazandırma arayışı açısındandır. Zaman zaman marksizme karşı oldukça olumlu fikirler beyan etse de, bir marksist olmadığı da oldukça açıktır. *Birikim* dergisi genel yayın yönetmeni Ömer Laçiner'e göre de Cemil Meriç marksist değildir. Müslüman oluşunu ise sık sık zikretmektedir. "Müslüman marksist" ifadesi bir oksimoron mudur, yoksa bir paradoks mu, tartışılır. Ama onun ölünceye değin marksist olarak kaldığını söylemek, belki sadece marksizmin ezilenlere karşı olan duyarlılığına sempati ve mustazafların safında olmayı belirten bir hissiyat olarak doğrulanabilir. Tarihin sınıflar arası bir savaş ve dünyanın salt maddî bir olgu olarak anlaşılması açısından değil, emperyalizme ve kapitalizme karşı aynı safta duruşun cephe dayanışması hissiyatı açısından.

Ona göre sosyalizm, İslâmiyet'ten haberi olmayanların İslâmiyet'idir. Fert dinsiz olabilir ama toplum olamaz. İslâm toplumunda ise sınıfsal ayrışma olmayacağından, sosyalizm de olamaz. "Sosyalizm iktisadi bir düzen olarak tartışılabilir belki. Fakat bugünkü talepleri, bugünkü ifadesi, bugünkü kopukluğu içinde bir ihaneti-i vataniyedir." Yani, "kurtuluşumuzu ancak kendimiz yaratabiliriz."[35] O ise ancak kendimiz olarak, Doğu ile Batı'nın, kapitalizmin ve sosyalizmin, kalkınmacılığın ve durağanlığın, şiddetin ve pasifliğin kutuplaştırıcı açmazlarından kurtularak. Doğulu ya da Batılı olmayı değil, bunları da dikkate alan özgün bir tezi, tarihin tecrübelerinden damıtılmış bir hikmeti, yaratıcılığı ve bir "orta yolu" ortaya koyarak.

Son tahlilde, sosyalist aydınlar arasında övgüye değer bulduğu isimler ise (Kemal Tahir gibi), Osmanlıcı temele bağlı kalan, en azından bu temeli örselemeyen aydınlardır. "Sol'daki tefekkür sefaletini bütün buudlarıyla açıklıyordu Kemal: 'Hiçbir şey bilmediğimiz meydana çıktı... yeni bir şey getiremezdik biz... yazı yazanlarımız ortada. Hiç fikirleri yok adamların. Zor, bizim fikrimizin olması... Gerçekleri araştıramıyoruz, fikrimiz nereden olacak?' Tecrübeli bir hekim soğukkanlılığıyla teşhisini koyuyordu: 'Biz Batılılaşma hareketini -tabii Batılılaşma hareketinin bir kolu da, sos-

34 Cemil Meriç, *a.g.e.*, s.390.

35 C. Meriç, *Jurnal II*, s.158.

yalist harekettir- yani laiklik maiklik denilen maskaralıkların yanı sıra, sosyalizmi biz, tıpkı Batılılaştırmacılarımızın Batılılaşmayı aldığı gibi aldık. O zaman, Batı'da büyük bir sosyalist birikim, fikir birikimi vardı. Her gelen dergi, bize yeni fikirler getirecekti ve bizim, Batı'dan hiçbir farkımız olmadığı için, aynen kullanacaktık onları! Batı'da bizim için hazır fikir olmadığı anlaşılınca kıyamet koptu... Zira biz gözü kapalı, Batı'daki fikirleri burada tekrar ediyorduk... Dünya'da bir tek sosyalizm var, o da bilimsel sosyalizm diyorduk. Hâlâ da bu lakırdıyı söyleyenler var Türkiye'de. Müslümanlıkla sosyalizmin münasebetlerini Garaudy'den öğreniyorlar'... 'Elli yılı kucaklayan sosyalist düşünce tarihimizde, Türkiye gerçeklerine yönelmiş iki tane makale bulmanın ihtimali yoktur; Batı'dan duyduğumuz bir iki basmakalıp düşünceyi tekrarlamaktan başka ne yaptık.'" [36]

Peki! Ne Yapmalı?

Çokça sorulan ama belki de hiçbir zaman tam olarak cevabı verilemeyen bir soru: Ne Yapmalı? Ali Şeriati aynı adlı kitabında bu soruya karşı, "daha yeterince konuşamadık" ki bir şeyler yapmaya geçelim der. Öyle ya! Öncelikle enine boyuna konuşmalı, tüm istifhamları ortadan kaldırmalıyız. Aksi halde bir şeyler yapmaya giriştiğimizde, muğlak kalan hususlar konusunda didişip durmaktan başka bir şey yapamayız. Konuşmak da bir yapma biçimidir gerçi; hatta okumak ve düşünmek. Olumlu bir "yapmak", ancak bunların üzerinde veya bunlarla birlikte olduğu takdirde bir anlam ve üretkenlik taşır. Ama çoğu kez süreç böyle işlemez. "Yapmak", genellikle bir mecburiyete binaendir ve düşünceyle temellendirilmesi, daha sonra gerçekleştirilen ideolojik bir kurgudur. Yani çokça bildiğimiz o deyişte olduğu gibi: "Göç yolda dizilir". Bu ise bir göçebe düsturudur ve bizim yolumuzu aydınlatamaz. Beri yandan bir "yapma mecburiyeti"nin kendisi bile bir karara, en azından üzerinde çokça düşünülmemiş de olsa belli bir tahayyüle dayanır, dayanmalıdır. Kuşkusuz ki toplumsal olaylar tam olarak belli bir projeye dayandırılamasa da, yani bir mühendislik faaliyeti olmasalar da, bir projeksiyondan, düşünümden, müzakereden, üzerine yapılacak olan tartışmalardan da ari değildir.

Sözgelimi İslâm dünyasının Batı ile hesaplaşma macerası, bir yığın farklı süreçleri içerisinde barındıran tereddütler, ikilemler, geri dönüşler ve atılımlarla sürdürülen bir benzeşme, teslimiyet, uzlaşma, sentez veya aşma çabaları gibi oldukça farklı ama bir açıdan da birbirini bütünleyen bir dav-

36 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.178, 179.

ranışlar karmaşasından oluşur. Dolayısıyla bariz bir biçimde el yordamıyla sürdürülen bu uzun ve tereddütlü ilişkinin ucube sonuçlar hâsıl etmesi çok da garip karşılanmamalı. İslâm dünyasına yayılmış olan şehirlerden kültürlere, giyim kuşamdan davranış örüntülerine, şiddetten ideolojilere, teknoloji kullanımından okuma biçimlerine değin bir yığın savrulmadaki ucubeliklerin bu dünyayı nereye çıkaracağına dair, Batılılaşma ya da Batılılaşmaya direniş macerasının üzerinden geçen onca yıla rağmen, henüz net bir fikre sahip değiliz. Ama bu sancılı ve travmatik durumun, tüm dağınıklığına rağmen benzeşik yönlerinden de hareketle, canhıraş bir arayış ve sorgulayış faaliyetinden ari olmadığı da oldukça açık.

Düşünme ile yapmanın, belli bir arayış ve kurtuluş çabası içerisindeki kökensel bağları, bu ucube sentezlerin (veya direnişin, reddin, teslimiyetin) bir deneyim sürecinin pek de berrak olmayan fasılaları olduğuna dair bir tespiti, içimize biraz olsun bir su serpebilir. Aslında belki de temel tereddüdümüz, yapmamız gerekenin gerçekten bir sentez, ret ya da teslimiyet olmadığına, ama bununla birlikte ne olduğuna dair o karar verilemezliğin çıkmazıdır. Belki "ne yapmalı?" sorusunun sorulması gereken asıl nokta da burası. Şimdiye değin bizi farklı ve sahte seçenekler üzerinde oyalayan bir geçmişin ağırlığını sırtımızdan atabilmek zor olabilir; ama belli deneyimlerin biriktirdiği bir bilinç, belki de doğru çözümlerin aslında oldukça basit olduğuna dair bilgeliğin o yalın ışığını önümüze düşürebilir. Bu ışık ise, belli ki çok da şaşaalı olmayan, çok geniş toplumsal perspektiflere dayanmayan bir yaklaşımın mahsulü olacaktır. Ama yine de belli bir tarihsel duruma rıza göstermeyen tevazunun önü, gerçekliğin herhangi bir hâliyle özdeşleştirilen hakikati büsbütün buradalaştırmaya çalışan gerçekleşmesi imkânsız olan bir mutlakçılık tarafından kesilebilir ve bu da, kendisinin dışındaki tüm ihtimalleri yok etme veya içe kapanmaya dair bildiğimizi şu nihilist tutumlarla tüm süreci ele geçiren bir karabasana dönüşebilir.

Türkiye'nin Batı ile hesaplaşma ya da Batılılaşma macerasındaki sömürüye açıklaşma, yabancılaşma, toplumun kutuplaştırılması gibi sorunlar ve giderek kronikleşen bu kutuplaşmanın üzerinde derinlikli düşünceler geliştirerek farklı bir yol ve perspektif oluşturmaya çalışan Kemal Tahir, Cemil Meriç, İdris Küçükömer ve Nureddin Topçu gibi düşünürler, öncelikle büyük ölçüde ithal malı olan solcu-sağcı, Doğucu-Batıcı, laik-dinci, ilerici-gerici, toplumcu-bireyci gibi kavramlara itiraz ederek, bu kutuplaşma mekaniği içerisine dahil olmayan bir sosyopolitik alan açmanın mücadelesini verdiler. Çünkü mevcut sosyopolitik mekaniğin oluşturduğu karşıtlık üzerinde biçimlenen Türkiye siyaseti, bu yapay ve temelde aynı amaca hizmet eden mekanik yoluyla, Batı'ya bağımlılığın daha da derin-

leşmesine ve bu bağımlılık ve hatta sömürü süreci içerisinde madunlaştırılan toplumsal kesimlerin daha da ezilmesine yol açmaktadır. Açılması için çaba (cehd) gösterdikleri bu sosyopolitik mekân bir ara yol/alan gibi algılansa da, temelde verili durumun icbar ettiği bu kutuplaşmaları aşan ve bunların ötesindeki bir yol arayışı olarak bu yeni mecra, bunlara bağlı bir biçimde de tanımlanamaz. Çünkü amaç bunlar tarafından tanımlanan bir sosyopolitik durumun dışına çıkmak ve iç ya da dış şartların dayattığı bir icbardan kurtularak, özgürleşmeci (manevi) ve bağımsızlaşmacı (maddi) bir kurtuluşun şartlarını oluşturabilmektir.

Dolayısıyla bu mekaniğin kutuplarının birisinde yer almak, bu yer alış hangi gerekçeye dayanırsa dayansın, son tahlilde Türkiye'deki üç yüz yıllık olumsuz gidişatı daha da pekiştirmektedir. Doğru tutum bu gidişatın foyasını açığa çıkarmak ve toplumu kutupsal aktörler değişse de mantığı değişmeyen bir kriz döngüsünden dışarıya çıkaracak olan, Müslüman ("İslâmcı") kesimlerle sosyalist ("toplumcu") kesimleri bir araya getirebilecek bir sosyopolitik çaba içerisine girebilmektir. Zira bu kutuplaştırıcı mekaniğin oluşturduğu çatışma ve gerilim siyaseti, toplumun tüm kültürel, siyasal ve iktisadi enerjisini soğurmakta ve bunu olumsuz ve çatışmacı yollarda berhava etmektedir. Bu çatışmacılığın gerek ülke içerisinde gerekse dışarıda sürdürdüğü militarist siyaset ise toplumun bu şartlar içerisinde güç bela oluşturduğu tüm birikiminin askeri harcamalara kanalize edilmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla Türkiye toplumunun gerçek kurtuluşu bu kutuplaştırıcı dil, siyaset ve mekanikten dışarıya çıkabilmek, farklı ve uzlaştırıcı bir yolu üretebilmek, Batı ile Doğu kadar, sosyalizm ile İslâmcılık arasında da bir orta yolu, itidali yakalayabilmektir. Bu, en azından toplumsal olduğu kadar çevresel bir barışı da sağlayacak ve gerek kendi toplumumuzun, gerekse komşu ülkelerle olan iç ve dış gerginliklere dayanan olumsuza doğru gidişin, dışlayıcı bakışın önüne geçebilecektir. Bu şartlar altında, sorumlu kesimler açısından mevcut klişelerin dışına çıkan bir perspektif geliştirmek, seslerini yükselterek itirazlarını ve tekliflerini dile getirmek, barışçı ve hak ve adalet mantığına dayanan bir yol inşa edebilmek, giderek daha da önem kazanan bir vecibedir.

Cemil Meriç (ve diğer adı geçen düşünürler)'in son tahlilde Doğu'ya ve Batı'ya karşı bu aslî mevzii savunmaya dönük çabaları, kabaca Osmanlıcı bir perspektif olarak görülebilse de, meseleyi derinleştirdiğimizde buradaki asıl maksadın, Osmanlıcı bir perspektiften ve bir savunu hattından da öte, Doğu ile Batı arasında sürdürülen yüzlerce yıllık çatışmacı karşıtlığı aşmaya çalışan, ve giderek içselleştirilmiş olan bu çatışmacı bloklar arasında bir darusselam ve bir daruladl (barış ve adalet yurdu) inşa edebilmek

olduğu görülebilir. Nitekim Nur suresinde de Allah'ın (ilminin) ışığının, Doğu'ya da, Batı'ya da ait olmayan bereketli bir ağacın yağından (bilgeliğin damıtılmasından) tutuşturulduğunu söylenmektedir. Öyle ki bu bilgelik ışığını neredeyse kendi kendine vermektedir. Bu ayeti "Doğu da Batı da Allah'ındır. Her nereye dönerseniz onun veçhi oradadır" ayeti ile birlikte okuduğumuzda, Doğu ve Batı kavramlarına dair daha sahih bir anlama kavuşabiliriz. Yani Doğu'yu da Batı'yı da dikkate alsa da, sonuçta oraya ait olmayan bir aşkınlığa doğru yükselen bir bilgeliğin ışığına tâbi olmak. Bu bilgeliğin ışığıyla bir barış ve adalet yurdu inşa edebilmek. Bir barış ve adalet yurdu arayışı ise, temelde bir savunmacı perspektiften ziyade, yine bu toprakların kadim bir geleneği olan nübüvvet geleneğinin o temel perspektifi, yani hakka ve adalete dayanan, sömürünün değil de kardeşçe bir yaşamanın esas alındığı, toplumculukla insan özgürlüğü ve haysiyetinin harmanlandığı bir vasat (örnek) ümmet (toplum)'i oluşturma çabasından ve idealinden başka bir şey değildir. Batı'ya, özellikle de kapitalizme teslim olmayan ama Batı dünyasının (dünyanın) olumlu kazanımlarına da bigâne kalmayan, kendi dünyasının kadim değerlerini güncelleştiren ama bunların ağırlığı altında da ezilmeyen bir ideal, sadece kendi toplumsal kurtuluşumuzun değil, genel anlamda dünyanın kurtuluşunun da bir yolu olabilecektir.

Cemil Meriç ve İslâmcılık Düşüncesi

ERCAN YILDIRIM

Cemil Meriç Türk düşüncesinde önemli izler bırakan fakat herhangi bir ideolojinin içinde tanımlanamayan aydınların önde gelenlerindendir. Meriç İslâmcılık düşüncesi içinde, İslâmcılığın düşünürü vasfını alamayacak kadar uzaktır. İslâmcılık düşüncesine katkısı yazdıklarının takipçileri, İslâmcılar tarafından yorumlanmasıyla ilgilidir. Elbette modernleşme dönemini, Batı medeniyetini, Batılılaşmayı, aydını ele alması, çok yerinde tespitlerde bulunması, sert eleştiriler getirmesinin burada etkisi büyüktür. Batılılaşma dönemimizin başta edebiyat olmak üzere aydın tavırlarına, kavramlara, ideolojilere ve elbette İslâmcıların öne çok çıkardıkları medeniyet düşüncesine yönelik yazdıkları hayli etkili oldu.

Cemil Meriç, dönemindeki Necip Fazıl ya da Nurettin Topçu gibi şehirli, eğitimli, aileleri belli bir sınıfsal düzenden, yüksek memuriyetten geldiği için entelektüel birikim ve özgüven açısından çok daha önde. 1950'li yıllarda başlayan kırdan kente göç sonucu, kente gelen, burada tutunmaya çalışan, eğitim gören ama aynı zamanda bir mensubiyet arayışı içine giren gençler açısından öteki isimler gibi Meriç de bir tutamak. Hem entelektüel zenginlikten faydalanma hem sistem karşısında korunaklı bir alanda yer alma açısından Cemil Meriç de önemli bir isim olarak İslâmcıların gündeminde yerini aldı.

Cemil Meriç fikirlerinin yanında, Batı'yı bilmesi, okuma ve yazma hususunda bir rehber olabilmesiyle de İslâmcı gençliği etki-

ledi. Tarikat ve cemaatlerin özerkleştiği, İslâmcılığın öteki ideolojilerden kendini ayırdığı bir dönemde Meriç pür İslâmcı bir yönelim göstermese bile İslâmcı gençler için kaynak bakımından, okumalar yapma, belli hassasiyetleri onun üzerinden meşrulaştırma açısından elverişli bir sığınak halinde de inşa edilmiş görünüyor. Tam da İslâmcıların etkileneceği biçimde İslâm ile Batı arasındaki kavganın bir tarafında İslâm'ı öne çıkarmaktan çok Batı'yı etkisizleştirebilecek görüşleri savunan Cemil Meriç gençlik için bulunmaz bir fırsattır. Hem edebiyatı hem entelektüel literatürü bilen Cemil Meriç'e Türkiye'de diş geçirebilecek çok az aydın bulunur. Necip Fazıl, Nurettin Topçu, Sezai Karakoç gibi isimlerin haricindekilerin kültürel iktidarı elinde tutanların nezdinde bir karşılığı yoktur, sol daha çok bunları ciddiye alır. Haliyle sözü dinlenir bir Cemil Meriç, yeni palazlanan, yolunu bulmaya çalışan İslâmcı gençlik için deniz feneri gibidir. Ayrıca soldan gelen bir isim olduğu için de ayrıca kıymetlidir, solun Kemalizmin karşısında durabilecek dirençli isimler İslâmcı gençliğe öncülük etti.

Cemil Meriç aktarmacı ve aforizmalara dayanan dili nedeniyle bir taraftan gençliği tesirine alırken öte taraftan düşünceyi engelleyen bir rolü de beraberinde getirdi... Aforizmanın kesinleştirici tarafı nedeniyle gençlik meseleleri etraflıca incelemek yerine Meriç'in kestirip attıran söylemine hapsolmak durumunda kaldı. Romanı burjuva ve Batı medeniyeti ürünü olarak görmek, ideolojileri deli gömleği olarak yorumlamak, entelektüeli türbedar diye vasıflandırmak İslâmcı gençliğin kendi küçük dünyasını meşrulaştırdı bir anlamda. Yeni okumalara, yeni fikirlere açılım konusunda İslâmcıların kafalarındakileri kesinleştirdiği için belirgin bir daralmaya sebep oldu.

İslâmcı gençlik kendine bir kök ve dayanak arayışı içindeyken Batıcı aydınları yeren Meriç'te karar kılması doğal olarak aydın kavramının yine solda kilitlenip kalmasını da beraberinde getirir. Sol aydınlar Türkiye'nin toplumsal meseleleri üzerine fikir yürütürken, marksist teklifler, darbeci, Baasçı açılımlarla uğraşırken İslâmcı gençlik bundan daha çok Batılılaşma ve aydın meselesinde aydını sadece bu topraklara yabancı olmakla suçladı. Aydın eleştirilerinin verdiği tatlı haklılık İslâmcılığın toplumla ilişkisini zayıflattı. Bilhassa 80'ler ve 90'larda İslâmcı aydınların kendi toplumlarından, insanından uzakta kalması, ilişki kuramaması 70'lerdeki bu aydın eleştirilerine de bağlıdır. *Bu Ülke* dese de Cemil Meriç bir ayağı Hind'de bir ayağı Paris'te olduğundan onu takip eden İslâmcı gençlik eleştirdikleri aydınlar gibi bu topraklarla ilişki kuramadı, kurduğu ilişki ise suni, tarihsel İslâm eleştirisi, yergi ve aynen sol-Kemalistlerin yaptığı gibi halkın inançlarını, daha da ileride halkı küçük görmeye kadar vardı. Aydın eleştirisin-

den yine o aydını üzerine giyinen İslâmcılık, Kemalist Batılılaşmacı elit ve aydınlar gibi "halkı adam etme"ye dayalı, İslâmî tezleri öne çıkardı.

Medeniyet konusunda İslâmcılığın hassas bir konumda olması, Batı medeniyetine dahil olmanın ancak medeniyet almakla mümkün olduğu kanaati Cemil Meriç'in değerlendirmeleriyle yeni boyutlara ulaştı. Bunun yanında İslâm medeniyeti, Doğu medeniyeti, medeniyet fikrinin kavramlar üzerinden inşası da yine Cemil Meriç'in İslâmcılar tarafından çok fazla okunmasına, değerlendirilmesine neden olur.

Sahiden, etkili bir Cemil Meriç okumasından bahsetmek mümkün değildir İslâmcıların. Sloganlar, aydın eleştirisindeki kalıp, klişe hakaretler, ideolojilere yönelik mottolar İslâmcılar için referans oldu.

Bugün matbuatta ve siyasette belli yeri olan, Cemil Meriç ile evinde görüşme imkânı bulan pek çok isim için Meriç, düşüncenin kutuplarından biridir; hassaten okumak, yazmak, düşünmek konusunda onun önemli yol göstericilik yaptığı, deniz feneri etkisinde bulunduğu aşikâr. Fakat Türk aydını, İslâmcı aydınlar bakımından bariz tesirleri bulunmaz. Bugün medeniyet üzerine yazan bazı isimlerle birlikte bilhassa felsefi-aforizmatik düşünme yolunda seyreden pek çok isim, siyasetin klişeleri seven karakteri Cemil Meriç için iyi bir emsal ve referanstır. Oysa düşüncenin gelişimi açısından Meriç'in çok da belirgin yön değiştirme gücü bulunmuyor. Tam tersine Meriç İslâm ile ilgili yazdığı yazılarda bulunduğu dönemin, 70'lerin dilini kullanmaktan çekinmez.

"Kur'an Anayasadır" kalıp ifadesi üzerinden İslâm'ın tek boyutlu yorumlarına tutunurken Kur'an İslâm'ı fikrinin tam zıddına milliyetçi-muhafazakâr kesimlerle, nurcular arasında kendini daha korunaklı görür. Meriç'in İslâm okuması bu açıdan hayli kitabidir, döneminin İslâmcı matbuatındaki hatta 27 Mayıs 1960 Darbesi sonrası tercümelerinin dilinden uzak değildir.

Mevdudi, Seyyid Kutub üzerine görüşleri bulunmamasına rağmen bunların ataları diyebileceğimiz Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh için "İngiliz ajanı" der. Dolayısıyla karşımızda "araf"ta kalan bir aydının ikircikli, okuduklarını ve gördüklerini sahici biçimde düşüncesine yedirmeyen tavrını görmek mümkün.

İslâmcılarla ilişkisi de İslâmcılık düşüncesiyle yakından bağlantılı; sathi bir ilişkiden bahsedebiliriz ancak. Cemil Meriç İslâmcılık düşüncesinin bilhassa bulunduğu dönemine katkı sağlayacak bariz etkiler geliştirmedi fakat sonraki yıllar için entelektüel birikimi ifade edebilecek derinlikte medeniyet, irfan, kültür kavramlarına açıklık getirdi.

İrfan İslâmcılık açısından çok da mühim olmayan, üzerinde durulmayan bir kavram olarak belki bugünlerde 15 Temmuz vasıtasıyla tartışılsa bile genel manada tasavvuf ve tarikatlarla bağının kurulmasından dolayı araçsal olarak kullanıldı. Aynı şekilde medeniyet ve kültür görüşleri de geliştirilmekten ziyade Batı medeniyeti eleştirisinde kullanılabilecek unsur olarak görüldü. Medeniyet belki o dönem bilhassa Sezai Karakoç'un üzerinde durduğu bir görüş olarak gözükür. Meriç ile Sezai Karakoç'un temasının ciddi boyutlarda olmadığını söylemek mümkünken medeniyet karşıtı görüşleri 70'lerin ortasında Üç *Mesele*'de toparlayan İsmet Özel cemil Meriç ile yakın temastadır; hatta bir dönem sekreterliğini de üstlenir. Spengler ve medeniyet karşıtlığı Cemil Meriç'in metinlerinde göze çarpar.

Cemil Meriç'in İslâmcılıkla ilişkisi sosyalizmle, milliyetçi-muhafazakârlıkla, Kemalizmle ilişkisi kadardır; sathi, yalın, mecburî... Onun Türk düşüncesinin meseleleri üzerinden geliştirdiği fikirlerinin İslâmcılar tarafından ne derece ele alındığı, hangi mevzularda etkilenmelerin gerçekleştiği çok daha önemlidir. Bu bakımdan Cemil Meriç'in kabaca beş başlıkta İslâmcılığa etkisi, İslâmcıların Meriç'ten etkilenmesi sözkonusudur.

Medeniyet – Kültür Kavramları

Cemil Meriç medeniyet kavramının Osmanlı'ya, İslâm düşüncesine girişini belki de en etkili biçimde *Umrandan Uygarlığa* kitabında ele alırken, medeniyetin *civilisation* kavramı eksenindeki gelişimini değerlendirir. Medeniyet ile kültür arasındaki farklar kadar kültür ile medeniyetin birbirini tamamlayan kısımlarına da sık sık değinir. Bu bakımdan Cemil Meriç'in medeniyet bahsi aslında düşünce yapısının merkezlerinden birini de oluşturur. Medeniyeti çoğunlukla İbn Haldun, Ahmet Cevdet Paşa, Toynbee başta olmak üzere Batılı yazarlar üzerinden değerlendirir Meriç.

İslâmcıların Osmanlı modernleşmesinden bu yana sık sık belirttiği bir yargıyı, "Avrupa medeniyetinin ölüm döşeğinde olduğu, yakında öleceği" fikrini Meriç de savunur. (Meriç, 1974, 109) Meriç medeniyet algılarını çok da yerinde özetler, medeniyetler pek çoktur dünyada ama tek gerçek medeniyet Batı medeniyeti, Hristiyan medeniyeti, kapitalizm ve sosyalizmdir.

Medeniyetler açlık ve süngü üzerinde yükselir doğal olarak kıyıcıdır. Esasında cemil Meriç'in hemen tüm konularda kendi fikri yoktur... o aktarmacıdır... konuyu sarahaten anlatmayı farklı yazarların benzer hususlardaki değinilerini ele almayı sever. Bu açıdan medeniyet hususunda da yine

çeşitli yönlerine göre düşünürlerin kanaatlerini kendi üslubunca ele alır. Çok az yerlerde kendi fikrini beyan eder. Bu bakımdan İbn Haldun kadar Toynbee medeniyet hususundaki referanslarındandır. Tabi aktarmacılık yaparken kendince önemli bulduğu yerlere ağırlık verir, onları baskın tarzda anlatır. Toynbee'nin medeniyeti oluşturan değerleri ifadesi bu açıdan özgündür:

> Medeniyetin büyümesi ne teknolojik zaferlerle ilgilidir ne madde üzerindeki hâkimiyetiyle. Medeniyetin büyümesi demek kendi kendini tayin etme, kendi kendini biçimlendirme imkânlarının gittikçe artması, toplum değerlerinin manevileşmesi, cihaz ve tekniklerinin sadeleşmesi demektir. Büyüyen bir medeniyette karizmatik azınlık, çevrenin her meydan okuyuşuna başarılı cevaplar verir. Boyuna tazeler kendini. Toplum farklılaşmaktan bütünleşmeğe, bütünleşmekten farklılaşmağa geçer. Büyüyen medeniyet bir bütündür, kaynaşmış bir bütün: kalabalık yaratıcı azınlığa gönülden bağlıdır, onu isteyerek takip eder. Böyle toplumda kanlı kardeş kavgaları, sert ve keskin bölünmeler görünmez. Büyüyen medeniyet öteki medeniyetlerden gittikçe farklılaşır. (Meriç, 1974, 108)

Cemil Meriç civilation kelimesinin karanlık olduğunu düşünür. Aydınlanma döneminin terakki ilkesini bayraklaştıran bir kelime olarak civilation, Almanların nezdinde kultur kelimesiyle karşılanır. Fakat ilimleri, inançları, sanatları, ahlakı, kanunları, adetleri, insanın toplum hayatındaki kabiliyetleri ifade eden civilation ya da kultur, yani medeniyet ve kültür bir elmanın iki yarısı gibi birbirine girebilmekte, birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bizim fikir hayatımızda kültür hars kavramıyla karşılanır.

Civilation'u bize Reşid Paşa taşımıştır. Bu saatten sonra Batı'nın tekniğini alıp kültürünü almama fikri üzerinden "medeniyeti millileştirmek" kanaati devreye girer. İslâmcılık düşüncesinin en büyük çıkmazı, en büyük döngüsü, çelişkisi medeniyeti ve kültürü ne derece bünyeye intibak ettirmek, almak, geliştirmektir. Meşrutiyet döneminde zirveye çıkan tartışma bugün dahi kullanışlı bir fikri zemin olarak yerini almaya devam eder. Medeniyet kelimesini halk benimsememiştir. Bu açıdan Cevdet Paşa'nın, İbn Haldun'un medeniyet, bedeviyet, hadariyat kanaatleri eş olarak ele alınabilir.

İbn Haldun umran ve asabiyet üzerinden bu görüşleri geliştirir, umran insanı ve tarihi bir ve bütün olarak okur, Avrupa bunu hiçbir zaman kucaklayamaz. Medeniyet kavramını Toynbee kadar net ifade eden, açıklamaya cesaret eden çıkmaz. Kültür bugün pek çok alt birime dönüşebilir. Cemil Meriç alt – kültür, karşı – kültür, hippi'yi de kültürlerin içine ekler. Mede-

niyet ile kültürü bu bakımdan zaman açısından da mukayese eder, kültür asırlarca devam edebilir fakat medeniyet belli bir dönem etkili olur. Bu açıdan Haldun'un medeniyetlerin doğup, büyüyüp, öleceği sırasını takip eder. Kültürler farklı farklı milletlerde birbirinden çok değişiktirler ama medeniyet her ne kadar her kültürün kendi medeniyetini oluşturmasına bağlı olsa da çoğunlukla baskın karaktere sahiptir.

Cemil Meriç Spengler'e de burada yer verir. Spengler'in her kültürün kendi biricikliğini, Batı medeniyetinin tüm çabalarına rağmen toplumların kültürlerini bitiremediğini de alıntılayarak anlatır. Cemil Meriç'in bir dönem sekreterliğini yapan İsmet Özel, İslâmcılık hareketi içinde medeniyete karşı en önemli karşı çıkışı gerçekleştirir; *Üç Mesele* bu bakımdan Türk fikir hayatında müstesna bir yere sahiptir. Spengler, İsmet Özel'in de referansları arasında yerini alır. Dönemin genel mantığı içinde başta Sezai Karakoç, Milli Görüş hareketi olmak üzere Müslümanların medeniyetle yükselmesi gerektiği kanaatlerine İsmet Özel karşı çıkar:

> (...) gündeme getirmeye gayret ettiğimiz İslâmi mücadelenin bir İslâm medeniyetine varacağını istemek abestir. Kuşku yok ki biz, bir İslâm toplumu, Kur'an ve Sünnet'in yegâne otorite kabul edildiği bir toplum için elimizden geleni yapmaya yönelmişiz. Ama bu, geçmiş İslâm medeniyetlerini canlandırmak, taklid etmek, yeni şartlarda bir İslâm medeniyeti tesis edebilmek için gösterilen bir çaba değil. Tam tersine İslâm devleti geçmişte nasıl medenileşmiş bunu iyice anlayıp, böyle bir medenileşmeyi önleyici tedbirleri alma gayreti içinde bir İslâm toplumuna gitmemiz esastır. Çünkü medenileşmek, yetim hakkını gaspa yönelmek demektir. (Özel, 1996, 108)

Cemil Meriç döneminin genel mantığına uygun olarak İslâm medeniyetinin dünyada Batı'ya karşı koyabileceğini, Tanzimat'tan bu yana zeval içinde olmamıza rağmen umut edebilir:

> Türk – İslâm medeniyeti bir hamle ve iman medeniyetidir. İnsanlığa en büyük armağanı, insan haysiyetine gösterdiği saygıdır. Bir kelimeyle adalettir. Manevi değerler üzerine kurulan ve asırlarca zaferden zafere koşan bu medeniyet de tarihteki büyük medeniyetler gibi ihtiyarlamağa mahkûmdur. (Meriç, 2003)

Cemil Meriç, Türkiye'de Batılılaşma taraftarlarının medeniyet kavramını belki de tamamen Batı'nın istediği tarzda anlayarak sadece Batı medeniyetini kastetmişlerdir. Medeniyet esasında bir bakıma aktüel olarak güçlü olanı, çağı, zamanın ruhunu kapsayan geniş bir anlama da sahiptir. Bu açıdan kültür medeniyet kavramının içinde tanımlanabilir. Kültürün etki-

sinin genişlemesi, irfanın kaybına bağlıdır; tam tersi de anlaşılabilir irfan kayboldukça ortaya kültür çıkar:

> İrfanı hisarla kuşatmış Doğu, mabede bezirgan sokmamış. Yıllarca davar gütmüş, odun taşımış çömez... Meşaleyi çetin imtihanlardan sonra tutuşturmuşlar eline. (...) Asırlar geçti, birer birer söndü meşaleler. İrfan asaletini kaybetti. Hafızaya çakıl taşı gibi saplanan bilgi kırıntılarına yeni bir ad bulduk: kültür. Genç kuşaklar, Batı'nın bit pazarlarından ithal edilmiş bu hazır elbiselere küçümseyerek bakıyor. (Meriç, 2009, 101)

İrfan Kavramını Düşünceye Yerleştirme

Cemil Meriç bugün de fazlasıyla dile getirildiği gibi irfan kelimesini öne çıkarır. Hatta Batı medeniyetini anlatırken de zaman zaman irfan kavramına müracaat eder. Batı'nın irfanını kaybettiğini belirten Meriç, bizim de modernleşme tarihimizde irfanı unuttuğumuzu, irfanı arka plana attığımızı düşünür. Batı ile Doğu arasındaki fark da akıl ve irfan kelimelerinde karşılığını bulur. Peki, nedir irfan:

> Bizim için mühim olan akıl değil, irfandır. İrfan ise seziştir, bağlanıştır, inanıştır. Akıl ancak vahyi anlamamıza hizmet ettiği ölçüde bir değer taşır. Batı ile Doğu arasındaki aşılmaz duvar, Batı'nın herşeyi insana ve onun minnacık zaferlerine bağlayışı, Doğu'nun ise kendi dışında ve tecrübeyi aşan hakikatlere teslim oluşudur.

Öyle ki Cemil Meriç, irfan kelimesini bütünüyle İslâm'a da bağlar. Esasında Doğu'nun temel kavramları arasında olan irfan genel, akışkan, gezinen bir temel olarak Doğu medeniyetine dâhil olan kültürlerin bütününde etkisini gösterebilir. Ama zaman zaman İslâm'ı Doğu medeniyetinin içinde sıradan bir medeniyet olarak gören Cemil Meriç, irfanı İslâm'a mündemiç kılabilmektedir:

> Cedlerimiz, hayat tecrübelerini, düşünce ve intibalarını kah sözle, kah yazıyla aktarmışlardır. Bu fikir mahsullerinin bütününe irfan diyoruz. İrfan Kur'an'da temelini bulan, yani beşer idrakine sunulan, büyük ve ezeli hakikatlere insanoğlunun hayat tecrübesinden aldığı dersleri ilave etmesi, onları yeni baştan düşünmesi, çağa göre yorumlaması ve anlatmasıdır. (Meriç, 2004, 34, 82)

İrfan kavramı belli aşamadan sonra Doğu ve İslâm üzerine Cemil Meriç'in kanaatlerini anlatmasına evrilir. Doğu, İslâm irfan, hikmet, ilim üzerinden şekillenirken bunun unsurları çatışma ile daha da belirginleşir. Me-

deniyetler arası kavgada irfan bir araç olarak Cemil Meriç'te şekillenirken İslâm ve Müslümanların Batı ile çatışması doğrudan dini bir alana hasredilir. İslâm ile irfan arasında büyük bağlantılar vardır, esasında irfan büyük oranda İslâm'ın kendisidir. İrfanı tehdit eden en büyük tehlike kuşkusuz Kartezyen felsefe, Batı'nın şeyleri, fikirleri, değerleri ikiye ayıran, dünyevi – uhrevi diye bölen karakteridir. Kültür tam da burada ayrıştırmanın ortasında irfanın yerini alır, dünyevi olanı karşılar:

> İrfan, düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan kelime. Tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekayı zirvelere kanatlandıran, beşeriyi ilahi ile kutsileştiren, uzun ve çileli bir nefis terbiyesi. İslâm, insanı parçalamaz. İrfan, kemale açılan kapı, amelle taçlanan ilim. Batı'nın 'kültür'ünde bu zenginlik, bu ihtişam, bu hayata istikamet veriş yok. İrfan bir mevhibedir. Cehitle gelişen bir mevhibe. Kültür, katı, fakir ve tek buutlu bir lafız. İrfan, beşeri beşer yapan vasıfların bütünüdür. Kültür, homo ekonomikus'un kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan, dini ve dünyevi diye ikiye ayrılamaz. (Meriç, 2009, 175)

Oryantalizm – Oksidentalizm

Cemil Meriç, Doğu ilgisini Hind üzerine yazdığı *Bir Dünyanın Eşiğinde* kitabında net biçimde gösterir. Hind Doğu medeniyetinin merkezi mesabesindedir. Haliyle İslâm, Doğu'nun genel olarak Çin, Hind felsefesinin şekillendirdiği medeniyetin bir devamıdır. Doğu ile Batı arasındaki çatışmaya çok da fazla değinmez Meriç. Doğu'yu asıl tutmasına rağmen Batı ile çatışan Müslümanlardır, Türklerdir. Bu açıdan Doğu ile Batı arasındaki farklılık irfan, hikmet kavramıyla rengini alır ama çatışma doğrudan Müslümanların hususen Türklerin meziyetleri arasındadır. Gaza ideolojisi burada daha da öne çıkar.

Cemil Meriç'in Anadolu ile Batı arasındaki bu karşıtlık ilişkisi, Osmanlıcılık görüşleri büyük oranda Kemal Tahir okumalarına dayandığı izlenimi verir. Kemal Tahir'in o döneme etkisi, Meriç'in Tahir ile ilişkisi, ayrıca Meriç'in Batı metinlerine olan vukufiyeti, İslâm ve Türk ile Batı ilişkisini çok daha net ortaya koyabilmesini sağlar. Meriç'in Batı ilgisi esasında Türkiye'deki, İslâm dünyasına yönelen oryantalist bakışı izale etmeye de yöneliktir. Aydının Batı'yı ithal etme çabaları üzerine önemli metinler ortaya koyan Cemil Meriç, haliyle oryantalizmi gayet derinden bilebilir. Batı'nın üstenci bakış açısı, İslâm alemini ve Doğu'yu dizayn eden görüşleri karşısında öncelikle Batı'yı yorumlamayı, değerlendirmeyi arkasından da ilmin ve irfanın kaynağı olarak Doğu'yu göstermeyi misyon olarak alır. Kısmen bazı metinlerinde oryantalist fikirleri kendisi de dile getirse bile Cemil

Meriç oksidentalisttir; Batı'yı Doğu üzerinden değerlendirir, Doğu'nun zenginliklerini hatta Batı'nın fukaralıkları üzerinde geniş geniş durur. Türkiye'nin önüne, aydınların ufkuna ne oryantalizmi ne oksidentalizmi yerleştirmek ister. Doğu da Batı da örnek alınacak değerlere sahiptir:

> Hakikat bütündedir bize göre. Doğu ile Batı insan beyninin iki yarım küresi. Elbette ki başlıca kaynağımız Kur'an ve Hadisler. Ama bu iki ilahi kılavuzun kıstaslarına ters düşmeyen her düşünceyi benimseyecek ve gözlerimizi her yandan gelecek ışıklara açık tutacağız. Önce kendi irfanımız, sonra beşeri irfanın bütünü. (Meriç, 1983, 102)

Hristiyanlıktan, modern kanona kadar pek çok bakımdan Batı'nın Doğu'ya bağlılığını zikreder. Dolayısıyla Doğuculuk vurgusu tersinden Batıcılıktır; Batı'yı Doğu üzerinden okuma, değerlendirme ve merkezi, kökleri Doğu hikmetine göre dillendirme bulunur. Doğu'yu unutma Batı'ya teslim olma aynı sürecin bir sonucudur. Osmanlı bu bakımdan önemli bir duraktır:

> Osmanlı tefekkürde monogamdı. Kur'an yetiyordu ona. İmânın yalçın duvarları arasında dünyadan habersiz yaşadı. Cenk meydanlarında gördü küffarı ve küçümsedi. Firenk akılsızdı, Yahudi inatçı, mecûsi uğursuz… Mecûsi ve bütün 'kitapsız' kavimler. Uzak ve putperest Hind'e ihtiyaç yoktu Osmanlı'nın, İran emrindeydi: Sâdî'nin, Hafız'ın, Saib'in İranı. (Meriç, 1976, 6)
>
> Biz ki İslâm'ın kılıcı idik, 'hezâr bütgedeyi mescid' eylemiş, 'nâkus yerlerinde ezanlar' okutmuştuk; biz ki salibe karşı hilâl, küfre karşı hak, zulme karşı adalettik… (Meriç, 2009, 196 – 197)

Cemil Meriç'in Osmanlı'nın bir cihan imparatorluğu tesis etmesi karşısındaki okumaları ve düşünceleri, İslâm üzerine geliştirdiği fikirlerden daha yerli durur. Meriç biraz da Batılılaşma hareketlerinin mahiyeti hakkında konuşmak, aydınların serencamını dile getirmek için Osmanlı'nın nasıl bir gelişim gösterdiğine bakmak ister. Aslında Meriç bu okumaları neticesinde Batılılaşmamızın hangi mecrada seyretmesi gerektiğine yön verme saikiyle Osmanlı'nın yükselişini açıklamaya gider.

> Osmanlı için savaşın bile gayesi ila-yı Kelimetullah'dır. Osmanlı İmparatorluğu yoktur, Devlet-i Aliyye vardır. Türk-İslâm medeniyeti bütüncüdür, hidayetten mahrum kavimleri bile himaye eder. Bu kadar civanmert bir medeniyetin Avrupa karşısında mağlup olması mukadderdir. (Meriç, 2008b, 126)

Çünkü Meriç'e göre Avrupa aslan değil tilkidir. Düşmanını meydanların dışında mağlup etmede, ilmi dahi olsa her türlü hileyi geliştirmede maharet göstermiştir.

İslâmcılarda sık sık gözlenen, Cemil Meriç'in de ara ara belirttiği üzere Avrupa, Batı medeniyeti manevi hastalıklarla doludur. Meşrutiyet dönemi aydınlarının, İslâmcıların, nurcuların tekrar etmekten bıkmadıkları Batı'nın manevi, ahlaki, metafizik hastalıkları onu kısa sürede batıracak cinstendir. Meriç hem dönemin İslâmcı söylemine hem temasta bulunduğu nurcuların diline yakın şekilde Avrupa'yı sorunlu görür:

> Avrupa hastadır. Maddeci medeniyet önce Tanrı'yı öldürdü, sonra insanı. Maşerî bir cinnet karşısındayız, diyor Jung. Kişi herhangi bir 'izm' uğruna hürriyetini feda ediyor. Tanrıların yerini ideolojiler aldı. İçtimaî, insana gerçeği kaybettirdi. İnsan, psikolojik manada kişi değil artık, esaretinden bile habersiz. (Meriç, 1974, 116)

İslâm ve İdeolojiler

Cemil Meriç'in İslâmcılara yönelik etkilerinin en önemlilerinden biri, ideolojilere yönelik açıklamaları, mottoları, Batı'daki tarihi gelişimi.

> İzmler idrakimize giydirilmiş deli gömlekleri. İtibarları menşe'lerinden geliyor. Hepsi de Avrupalı. (Meriç, 2009, 92)

Bu cümle siyasetçisinden aydınına kadar İslâmî kesimde en yaygın kullanılan, bulundukları konumu tahkim etmesi, meşrulaştırılması bakımından en sık başvurulan ifadedir. Öyle ki onun sağ ve sol kadar milliyetçilik, sosyalizmi de bu genellemenin içine koymaları İslâmcıların bilhassa 70'li yıllarda daha bağımsız davranma çabalarını destekler. İslâmcılık düşüncesinin Batı'dan, genel ideolojik kalıplardan ayrı düşündüğünü, İslâm'ın son din olma vasfı üzerinden anlatan genel dili destekleyen ibareleri Cemil Meriç'in "yerli aydın" vasfını güçlendirir, saygınlığını, geçerliğini artırır. İdeolojiler kötü olmakla birlikte gereklidir aslında Meriç'e göre:

> Karanlıkta kavga olmaz. İdeolojiler, uçurumları aydınlatan hırsız fenerleri. İstemesek de onlara muhtacız. Kaosu kosmos yapan insan zekası, tecrübelerini ideolojilerde sergilemiş. İdeolojiye düşmanlık, tek izm'e teslimiyettir; obskürantizme. İdeolojiler siyaset dünyasının haritaları. Haritasız denize açılınır mı? Ama harita tehlikeli bir yolculukta tek kılavuz olamaz. Pusulaya da ihtiyaç var. Pusula: şuur. Tarih şuuru, milliyet şuuru, kişilik şuuru. İdeolojilerin peşine takılanlar pusulasızdırlar. (Meriç, 2009, 95)

Bu cümleler karşısında İslâmcılar elbette Meriç'i bir nevi kutsarlar. Pek çok siyasi konuşmada, yazıda bu minvaldeki sözler alıntılanır, yüceltilir.

Hâlbuki Meriç fikir dünyasında tek bir odakta kalmayı seven bir karakter değildir. Bir cemaat, bir ideoloji, bir kesim onu endişelenir, farklı farklı kulvarlarda mümkünse aynı anda kalmayı başararak tehlikeleri, eleştirileri bertaraf etmeyi de düşünür. Fikirden değil ama "zinde güçler"den korkan karaktere sahip olan Meriç, gerçekliği çoğullaştırır. Bu nedenle de ideolojiler konusunda bile çok yönlü izahlar getirir; fakat İslâmcılar bunları görmek istemezler.

> İnsanlar sloganla güdülmez. Düşünceye hürriyet, sonsuz hürriyet. Kitaptan değil kitapsızlıktan korkmalıyız. Bütün ideolojilere kapıları açmak, hepsini tanımak, hepsini tartışmak ve Türkiye'nin kaderini onların aydınlığında fakat tarihimizin büyük mirasına dayanarak inşa etmek. İşte en doğru yol. (Meriç, 2009, 96)

Cemil Meriç yazılarında kavramların kaynakları, kamustaki yeri, aydınlarda kullanım biçimlerini ele alarak yazıya şekil verir. *Umrandan Uygarlığa*'da ideoloji kelimesini mitten sınıflara kadar geniş biçimde inceler. Ziya Gökalp'ten, Remzi Oğuz Arık'a kadar pekçok kişinin ideoloji ile ilgili görüşlerini aktaran Meriç, ideolojinin gerekliliğini vurgulamadan edemez:

> İdeolojiler tehlikelidir, amenna... gelişmemiş beyinler için. Ama uzak denizlere açılanlar pusuladan vazgeçemez. Kaosu kozmos yapan insan zekası, tecrübelerini ideolojilerde sergilemiş, tecrübelerini ve fetihlerini. (...) İdeolojilere gözlerini kapamak, sürülüğe razı olmaktır. Tenkit zihniyetini boğan böyle bir ruh ikliminde hakikatler değil sloganlar konuşur. Yasaklanan ideolojilerin yerine yeni putlar geçer: sinema, spor veya siyaset yıldızları. (...) İdeoloji hakikatin bütününü kucaklamaz. İdeolojiler sisle karışık; fakat dumanlı diye ışığı reddedecek miyiz? Hiçbir ilim hakikatin bütününü sunmaz. İnsan ilimlerinin hepsi de bir yanıyla ideolojidir. İdeoloji, yani bir belli bir medeniyetin, belli bir inancın, belli bir cemaatin müdafaa silahı. (Meriç, 1986, 51-53)

İslâmcıların Cemil Meriç'te gördükleri, etkilendikleri, buldukları için dört elle savundukları fikirlerin izm'ler üzerinde şekillenmesi, izm'lerden kurtulma azmi Meriç'i öne çıkarırken İslâmcılığın 27 Mayıs 1960 Darbesi sonrasında bağımsızlaşma macerasını da özetler:

> 1960'lardan sonra Türkiye'yi salgın bir hastalık gibi istila eden marksizm, anarşizm, komünizm vs. gibi izm'ler doğrudan doğruya siyasi irfanımızın yokluğundan faydalanmışlardır. (Meriç, 2003, 121)

Buradaki sorun Meriç'in bahsettiği irfan kavramının içinde büyük oranda yer bulan tasavvufi unsurların İslâmcılar açısından çok da makbul kabul edilmemesidir; bu açıdan İslâmcılar Meriç'e araçsal yaklaşır.

Cemil Meriç bu ortam içinde İslâm medeniyetinin tekrar canlanması konusunda görüşlerini ifade eder. İdeolojilerin bu kadar baskın olduğu bir dönemde İslâm medeniyetinin kendine gelebilmesi gerekir. Buradaki vurguları aslında Osmanlılık üzerinedir. Osmanlı'nın yöntemlerini, Osmanlı'yı öne çıkaran Meriç, çok ciddi olmasa da Osmanlı'nın ikamesini düşünür; haliyle İslâm medeniyeti Osmanlı demektir biraz da. Fakat Cemil Meriç diğer tüm konularda olduğu gibi Osmanlı, sekülerizm, laiklik hususlarında hiçbir zaman tam manasıyla kendi görüşlerini derinlikli, cansiperane, normal seyrinde açıklamaz. Tam tersine örtük ifade etmeyi tercih eder.

Demokrasi konusunda İslâm'ın idare mekanizmasını bihakkın anlatmasına rağmen statükonun paralelinde İslâm'ı demokrasiden ayırmayıp birleştirmeyi tercih eder; "Demokrasinin ta kendisidir İslâmiyet." Hâlbuki bu cümlelerden önce yine dönemin İslâmcı algısında olduğu gibi "hüküm yalnız Allah'ındır" kanaatlerini belirtir:

> Hükmeden Allah'tır, bu hakimiyet devredilemez. Allah, her ul-ül emr'i otorite ile doğrudan doğruya techiz eder. Emir seçimle gelse de, durum değişmez. Allah'ın dışında cismani bir otorite yoktur. Vardır demek, Allah'a şerik koşmaktır. Ul-ül-emr, allah'ın aletidir sadece. İslâmiyet'te her türlü istibdada, ahkam-ı Kur'aniyye dışındaki her türlü keyfiliğe karşı direnmek için birçok yollar vardır. (Meriç, 2009, 172)

Meriç aynen demokrasi konusunda olduğu gibi laiklik hususunda da pasif kalmayı tercih eder. Daha doğrusu laiklik üzerine hemen hiçbir cümle kurmaz, sübjektif aktarmacılık dışında. Demokrasi de burada bir sistem eleştirisi olarak değil genel bir kavram biçiminde İslâm ile karşılaştırılıp, yine zararsız bir sonuca İslâm ile demokrasinin bağdaşabilirliğine ulaşılır. Cemil Meriç'in bu dili, 1980'lerde yoğunlaşacak, 90'larda şiddetlenip 2000'lerde bir karara varılacak İslâm demokrasi konusunu erken dönemde ele alması, İslâm ile demokrasinin bağdaşabilirliğini izah etmesi açısından önemlidir. Zaten İslâmcılar buraya kadar İslâm'ın demokrasiyi içerdiği tezlerini her zaman dile getirmişler, şura-meşveret ile demokrasinin meşruiyeti sağlanmıştı.

Cemil Meriç İslâm'ı bütüncül ele alır. Kemalistlerin, Batıcıların ya da kimi milliyetçi – muhafazakârın yaptığı gibi İslâm'ı sadece mistik, metafizik bir kaygı, vicdani bir mesele, Allah ile kulun arasındaki ilişki gibi değerlendirmez. Yeri geldiğinde Kur'an Anayasadır da der, "İslâm, cihanşümul bir dindir, bütün insanlara hitap eder" de der; "evet, İslâmiyet bir kanun ve nizam hâkimiyetidir" görüşünü savunarak laik yorumda bulunmaktan

kaçınır. (Meriç, 2009, 173) İslâmcıların fikirlerinin temelini oluşturan kalkınma meselesi İslâm algısına da medeniyet kanaatine de Osmanlılık görüşlerine de bağlıdır. "Türküz, İslâmız, Asyalıyız. Bu vasıflarımızla sanayileşeceğiz. İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar. Ama belli bir mirasa uyarak." İşte o miras Osmanlı'dır, İslâm medeniyetidir. Cemil Meriç'in Hind sonrasındaki, 1964 akabindeki dönemi Osmanlılıktır. İslâmcılık, milliyetçilik, muhafazakârlık ya da yerli olmayan sosyalizmden tamamıyla farklı ama bunların hepsini içerecek görüş Osmanlılık olduğu için Meriç rahatlıkla bu yaklaşımı dile getirebilir. Ne bir ideolojidir, ne belirgin bir kadrosu ve tezleri vardır ne de öteki ideolojilere yabancıdır. Milliyetçi-muhafazakâr-İslâmcı-Nurcu kesimlerin hemen tamamı Osmanlı'yı bir referans olarak görür ama her birinin kendine ait bir ideolojisi vardır. Meriç bu nedenle kendini ithamlardan koruyabilir ama onlarla aynı yerde durduğunu gösterebilir de... Buna göre Osmanlı yeni tarihi yapacak ruhun etkileneceği mirastır: "Tarihin en büyük medeniyeti Osmanlı medeniyetidir. Avrupa'nın toprağa bağladığı vatan mefhumunu, bayrağa ve imana bağlayan bir medeniyet. Milli kinlere yabancı. Her inanca hürmetkâr. İnsanı insana düşman yapan sınıflardan uzak, alan değil, veren, istismar eden değil, imar eden. Fedakar, altruist bir medeniyet. Her şey manadır, maddeyi eterize eden, buharlaştıran bir medeniyet." (Meriç, 2003, 20) Bu medeniyeti yoğuran İslâm'dır, İslâm ise:

> Bir nasslar bütün değildir. İslâm insanın olgunlaştıkça bir kere daha başvurup anlamağa çalışacağı bir esas hakikatler bütünüdür. Yani bir nevi anayasadır. Donmuş, bitmiş, son sözünü söylemiş bir kitap değildir Kur'an. Seyyaldir, insanla beraber yürür, insanla beraber gelişir. Yüzyıllardır birçok millete, bilhassa Osmanlı'ya kılavuz olmuştur. Kur'an geliştikçe gelişir, biz büyüdükçe büyür. Yani biz onda neyi ararsak, bir parça onu buluruz. Haddizatında bir medeniyet rehberi olarak ele alınmalıdır. (Meriç, 2003, 79)

Döneminin hatta Meşrutiyet İslâmcılığından beri İslâmcıların bahsettiği, anlattığı, savunduğu İslâm ve Osmanlı görüşlerini Meriç dile getirir. Milli Görüşçülerin, tarikat ve cemaatlerin değil sadece Kur'an İslâm'ı diyen radikal kesimlerin de üzerine titrediği yaklaşımlar Meriç'te yer bulur.

Cemil Meriç darülharp-darülİslâm kavramlarından Müslümanların bidat, tembellik, tefrika nedeniyle geri kaldığına kadar pek çok görüşü savunur. Hatta atalete karşı cihada bile çağırır. (Meriç, 2004, 80) Osmanlıcayı bilmeyenin okuryazar olmayacağı fikrindeki Meriç, Batılılaşma macerasından bu yana dindar-İslâmî kesimlere yobaz, gerici ithamlarını da eleştirir. İslâmcılar kuşkusuz onun dil devriminin doğrudan Kur'an'a yönelik yapıl-

dığını (Meriç, 2004, 90) sarahaten belirten aydınımızı çok sevecektir. Meriç üslup olarak Cumhuriyetçileri cepheden eleştirmese de reformların bu tür yönlerini kıyasıya reddedip, kınadığı için İslâmî kesimde belli bir etkiyi bırakır. İslâmcıların Meriç sevgisinin arka planında bu tür yakıştırmaları reddetmesinden hatta İslâmcılardan daha özgüvenli biçimde kendine yobaz demekten çekinmemesindendir:

> Yobazlık, Şark'ın nefis müdafaası. Yobaz, samimiyet, yobaz kendini bir nass'a hapseden idrak; bir nass'a, yani sonsuza. Yobaza düşmanlık, tarihe düşmanlık. Yobaz biziz, en güzel tarafımızla biz. (Meriç, 2009, 83, 91)

Cemil Meriç bu aşamada tabi ki Marx'ın sözünü de mihver alarak "Din, Avrupa için bir afyondur. Bütün ideolojiler gibi." diye yorum getirirken, (Meriç, 2009, 179) Müslümanlar, Osmanlı olarak kendimizi tanımadığımızı iddia eder. "Yaşamak istiyorsak, dünyadaki yerimizi bilmek zorundayız" diyen Meriç adeta bir İslâmcı gibi, döneminin İslâmcılarının dilini kullanarak konuşur:

> Evet, İslâmiyeti gerçekten tanımak için onu bütün icaplarıyla yaşamak yani 'Müslüman' olmak şart. (Meriç, 1986, 79, 80)

Bir tek mucizenin Kur'an olduğu fikrini zikreden Cemil Meriç sol ve sağ eleştirisiyle İslâmcılar nezdinde önemli bir itibar kazanır. İdeolojilerden nefret ettiği gibi sol ve sağdan ama bilhassa sağdan neredeyse iğrenir:

> *Yeni Devir* pek ciddi bir intiba bırakmamıştır üzerimde. Mesela *Cumhuriyet*'te yazmayı tercih ederdim. Gerici benim. Sağ'a antipatim yok. Sağ, mezarlık bekçisi. Eskinin devamını ister sağ. Halbuki hayatın kendisi daima yenidir. (Meriç, 2004, 132-133)

Yeni Devir'i de sağ olarak kabul ediyor demek ki Meriç! Batılılaşmamızın mümkün olmadığını, Batı'nın "bâtıl" manasına geldiğini kendine özgü aforizma zekâsıyla anlatan Meriç (Meriç, 2004, 116-117, 173 – 180) Meriç yine kıvrak üslubuyla solu da sağı da çok galiz ibarelerle tanımlar:

> Sağ adı verilen bedbaht topluluk, solun kusuntuları ile yaşar. Misafirler gittikten sonra sofra döküntülerini yalamağa gelen bedbaht bir sokak kedisi. Kendine mahsus hiçbir fikri, daha doğrusu hiçbir fikri yoktur. Batı dili bilmez. Osmanlıca bilmez. Ebediyyen vesayet altındadır. Huysuzluğu intibaksızlığından gelmektedir. İntibaksızlığı tembelliğinden. Sağın cilasını kazıyın, altından kıskançlık çıkar. Üzümle tilki hikayesi. Sol, papağandır. Öğretilenleri tekrar eder. Topaldır, koltuk değnekleriyle yürür. Hareket etmek için mutlaka bir Batılıya muhtaçtır. Dost

> olmanız için dilini konuşmanız lazım. Dilini, yani seçtiği pirin, mürşidin dilini. Sembollere ve sloganlara mahpustur. Reçete ister. (Meriç, 1996, 197-198)

Cemil Meriç'in İslâmcılar açısından makbul kabul edilmesinin nedenlerinden biri de "Bütün Kur'anları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm." cümlesindeki sahici ve sahih yaklaşımdır. Meriç, çok az yazısında, konuşmasında Türkiye'nin istikameti yönünde fikir beyan eder. Onun şu yaklaşımı sadece döneminde değil bugün bile İslâmcıların önemli kanaatleri arasındadır:

> Türkiye'nin kendisi kalması; insanlığın bütün keşiflerinden bütün fetihlerinden faydalanarak ihtişamlı mazisine layık bir istikbal inşa etmesi başlıca muradım... (...) Batı'nın faydalı tarafı diye bir şey yok... (...) Batı'yı Batı yapan fikri temeller, insanlığın ve İslâm'ın ortak hazinesinden alınmıştır. (...) İslâm'ın birleştirici bayrağı altında toplanmaz, İslâm'ın şiarı olan müsamaha, adalet ve sevgiye kulaklarımızı tıkamakta ısrar edersek, dünyanın en büyük medeniyetini gerçekleştirmiş olan bu zavallı milletin mezarcısı oluruz. (Meriç, 2004, 184-185)

Aydın Kavramı ve İslâmcı Aydınlar

Türkiye'de aydının konumu, hususiyetleri, modernleşme macerası içindeki yeri konularında Cemil Meriç'in çok önemli tespitleri bulunur. İslâmi kesimin ilgisi de onun aydın eleştirisini bir bakıma modernlik ve Batılılaşma eleştirisi olarak okumasından kaynaklanır. Cemil Meriç Türkiye'deki aydının genel kodlarıyla ilgili fikirleri adeta kaynak niteliğindedir; Batı'daki aydını bilhassa Fransız merkezli aydını iyi bilip anlattığı için zaman zaman mukayeseler yapabilir. Osmanlı modernleşmesinde kültürel manada frankofon bir tarz olduğu için Cemil Meriç'in çözümlemelerinin elbette Türk aydınında da belirgin bir karşılığı vardır. Meriç'in *Bu Ülke* kitabı daha çok Türkiye'deki aydın üzerinde dururken *Mağaradakiler* aydının genel tanımıyla beraber Batı'ya bakışı gerçekleştirir. *Bu Ülke*'deki aydın değinileri, nitelemeleri çok sıkı vurgular içerse de bazı kavramları hakaretamiz nitelik taşır; küçümseyici ya da hakir bakış açısı Cemil Meriç'e yakışsa bile onu taklit edenlerin aynı dili kullanmaları meselenin ciddiyetle ele alınmasını engeller.

> Sakson köleleri boyunlarında bir tasma taşırlarmış: efendilerinin adı yazılırmış bu tasmaya. Aydınlarımız da onlara benziyor; her biri bir şeyhin müridi. (Meriç, 2009, 189)

Meriç bir entelektüel olarak aydının belli kampların, kimselerin ya da otoritelerin sözcülüğünü üstlenmesini yerinde bir tespitle vurgular fakat burada verdiği örnek üzerinden "tasma" istiaresi, bu sefer genel geçer bir kavram olarak aydın tartışmalarının seviyesini ve ciddiyetini etkiler. Esasında onun üslubundaki aforizmatik dil, çözümleme yapmasını engeller. *Mağaradakiler*'de bulunan yazılar çözümleyici, derinlikli iken Türk modernleşmesi ve aydınları klişelerle ifade edilir. Aydın genel olarak onda köle ve mustağrip kavramları etrafında döner. Bu bakımdan sol ve sağ kavramları yani aydınları da aynı yerden, aynı sonuçları ihtiva eder. Böylece mesele sol ve sağ değil bu yönelimleri aşmaktır. Solu da sağı da tanımlarken, gerici, türbedarlık, korkak, sevimsiz gibi kelimeleri kullanır. Aydın incelemelerinde çıkarımlarını umumiyetle bu tür kelimelerle yaparak bize özgü silikleştirmeyi, küçültmeyi de gerçekleştirir. Meriç sol ve sağın ötesinde olduğunu yine benzer kelimelerle ifade eder:

> Sol – sağ... Çılgın sevgilerin ve şuursuz kinlerin emzirdiği iki ifrit. Toplum yapımızla herhangi bir ilgisi olmayan iki yabancı. Sol'un halk vicdanında yarattığı tedailer: casusluk, darağaçları, Moskova; sağ'ın, müphem, sevimsiz, sinsir bir hayal. Hristiyan Avrupa'nın bu habis kelimelerinden bize ne? (Meriç, 2009, 81)

Cemil Meriç'in Batı'ya yüklediği anlam aslında net ve sert kelimelere dayanmakla birlikte çok da tutarlı değildir. Burada görüldüğü gibi sağ ve sol üzerinden Türkiye'ye seslenirken ideolojilerin Batılılığını göstermek için "Hristiyan Avrupa" terkibini kullanmaktan çekinmez; mesela Batı'ya olan hayranlığını başka platformlarda cesurca dile getirebilir: "Heyhat! Batı'da cinnet bile terbiyeli." (Meriç, 2009, 88)

Cemil Meriç *Bu Ülke*'de aydınlarla ilgili epey kavram kullanır. Tüm ideolojilerin tartışılması gerektiğini söyleyen Meriç, Genç Osmanlılar üzerinden aydın için yaramaz, serkeş, mustağrip, haramzade, havari, zilletleri, zevkleri ile Avrupa gibi şöhretin, şehvetin, servetin peşinde gezen, Goethe ile Le Bon arasında, halktan kopuk, aktarmacı, Le Bon gibi ülkesinde tanınmayan birini Türkiye'de şeyhlik makamına getiren, Avrupa'nın her hastalığını ithal eden, Avrupa istedi diye ülkesine ihanet eden, Kabil kompleksli, dinsizliği ilerleme gören niteliktedir.

Kırk Ambar'da aydını bir cemaat ve cemiyetin sözcüsü olarak niteleyen Cemil Meriç, aydının yabancılaştığını hatta imanını kaybettiğini iddia eder. (Meriç, 1998, 285 – 289) Aydın bizde garpperest, Yunan'dan bile daha Yunan, kendi tarihinden ve insanından koptuğu ölçüde aydın sıfatında,

kadın gibi hercai ve kaprisli, halkın bileceği ölçüde hain, zavallıdır. (Meriç, 1974, 13 – 25) Ona göre entelektüeller hafızasını kaybetti, Avrupa yüzünden maskaralık etmeyi sürdürüyor, aydın dolayısıyla uşaklık yapmayı sürdürüyor. (Meriç, 2003, 14, 15, 70) Türk aydını yangından kaçar gibi yurdundan kaçmaktadır, Batı'nın çırağıdır, narsisttir zira. Aydın bu bakımdan kapitalizmin simsarlığını yapmayı, Avrupa'yı erişilemez olarak görmeyi sürdürür. Polisten çok aydın suçludur. (Meriç, 2009a, 83, 105, 126) Ona göre gerçek entelektüel ülkesinin haklarını düşman dünyaya haykıran kişidir. Entelektüel bu bakımdan her gün dünyayı yeniden kuracağını düşünen bir kimliğe sahiptir. İstanbulludur, gündeliği aşmaya çalışır. (Meriç, 1996, 208 – 209) Aydın olmak irfanla uğraşmaktır. (Meriç, 1986, 11) Cemil Meriç'in *Mağaradakiler* kitabı tam manasıyla entelektüel üzerine yazılmıştır. Entelektüelin Batı kökleri, fonksiyonları, ideolojiler arasındaki konumlarının hepsi burada bulunur. Dreyfus davasıyla entelektüeli başlatan Meriç için entelektüelin fonksiyonları şunlardır:

> Entelektüel, yükselen bir sınıfın şuurudur, yani bir devrimcidir. Ayırıcı vasfı: Tenkit. Şöyle bir taslak çizmek kabil: 1. Entelektüel zamanının irfanına sahip olacaktır. Ülkesinin dilini, edebiyatını, tarihini bilecek, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olmayacaktır. 2. Peşin hükümlere iltifat etmeyecek, olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendirecektir. (Meriç, 2008, 24)

Mağaradakiler'de Meriç aydını tanımlayıp köklerini dile getirirken hakaretamiz ifadelerde bulunmaktan geri durmaz. İslâmcıların Cemil Meriç ilgisi biraz da bu argo dile duydukları meftunluktan, beklentiden ileri gelir. Aydın ajandır, suçluluk psikolojisi içinde, politikacı, meçhulün sevdalısı, hiçbir zaman bağımsız olmayan, topluma başkaldıran, afyonu komünizmdir. Meriç sol ve sağ aydınların tüm yapılarını ayrıntılı biçimde anlatır. *Mağaradakiler*'de Cemil Meriç "şezlong entelektüeli" tabirini geliştirerek çok yönlü biçimde bunları ele alır. Hiçbir davaya bağlanmayan, hiçbir cihada katılmayan arada bir sistem kurmaya özenen Peygamberi Marx olan bu entelektüeller sınıf kavgası diyerek sözde ilimci, hakikatte yobazdırlar. Meriç, şezlong entelektüelleri geniş geniş tarif ettikten sonra hasbî tefekkür gibi kavramları da adeta yorar, yarar, ezer:

> Hasbî tefekkür, tefekkür için tefekkür, sanat için sanat gibi bir yalan. (...) bir ütopya, aziz dost. Hasbî düşünce, namussuzlukların en müraisi, hodbinliklerin en sefili. Hümanizmden daha büyük bir aldatmaca, daha büyük ve daha rezil. (Meriç, 2008, 251)

Cemil Meriç'in Üstad'larla Hesaplaşması

Cemil Meriç Tanzimat ve genel olarak Türk modernleşmesinin aydınlarıyla bir şekilde Batılılaşma üzerinden hesaplaşırken, kendi çağının aydınlarıyla da belki müstakil yazı yazarak olmasa bile sohbetleri, sohbetlerinde tutulan notları, röportajlarıyla hesaplaşır. Her aydın gibi Cemil Meriç de ünlü, kanaat önderi olmuş, öncü ve dokunulmazlığı olan isimlerle hesaplaşmayı, onları etkisizleştirmeyi, onların görüşlerini ve etkilerini hiç sayarak kendi kıymetini öne çekmeyi dener. Belli bir aşamaya geldikten sonra, eserlerini verip etrafına gençleri toplamayı seven Türkiye'deki aydınların çoğu "üstad" koltuğunda yergilerini haklı/haksız diye tartışmadan sert biçimde yapar. Özellikle solun ve sağın, İslâmcılığın, muhafazakârlığın, milliyetçiliğin, Kemalizmin simge isimlerini galiz ifadelerle eleştirir, yok sayar. Ataç ile birlikte aslında Cumhuriyet'e de galiz ifadeler kullanır:

> Halk Partisi eşkıyalarının çoban köpeği ve İnönü'nün tercümanlığına naspedildi. Bu adam hiçbir ideolojinin içine girmemiştir, bir mezar kazıcıdır. Bu adamın adam diye sahneye çıkardığı kim varsa, kendisi gibi, haysiyetten mahrumdur. Ataç, çöken bir cemiyetin harem ağasıdır ve bir hadımlar edebiyatının akıl hocasıdır. (Meriç, 1996, 159)

Meriç bir üslupçu olmasına rağmen eleştirilerini getirirken hakaret ifadeleri, argo, yer yer küfür, aşağılayıcı tüm kavramları kullanır; ona karşı ilginin nedenlerinden biri de bu dili kendi cemaatleri dışında kullanan ünlü bir yazarın bulunmasıdır. Meriç'in aydınlar konusundaki fikirlerini net biçimde bazı talebelerinin hatıralarından öğreniriz. Müstakil metin yazmadığı isimler için ileri geri konuşan Meriç, simge isimlerin hepsini aslında bizatihi gençlerin "gözünden düşürme" kaygısı güttüğü de anlaşılıyor. Bu açıdan misyonunu put kırma olarak ifade eder. (Meriç, 2004, 72) Belli yaşın üstündeki yazarların, muadillerini, ya da öncülleri gözden düşürme, küçültme, "numarasını gösterme" adı altında etkisizleştirme yaptıkları aşikâr. Cemil Meriç de *Cemil Meriç İle Sohbetler*'den öğrendiğimize göre aynı yolu tutar.

İslâmcı Aydınlar

Cemil Meriç'in İslâmcı aydınlarla ilgili kanaatleri iki farklı kanalda akar, ilk olarak makalelerinde değindiği, kitap kritiklerinde yaptığı gibi daha objektif bakış açısıyla yazdıkları ikinci olarak da jurnallerinde ya da özel sohbetlerinde anlattığı, çoğu zaman küçültücü ve hakaretamiz ifadeler kullandığı açıklamaları. Esasında değerlendirmelerinin yönü kitapları

üzerine olanları hariç Meriç'in İslâmcı aydınlarla ilgili fikirleri daha gündelik olana dayalı görünür. Bunların yekûnu bizzat ilişkiye geçtiği, tanıdığı isimler üzerinedir. Müslüman aydınların çağın getirdikleri karşısında nasıl bir tavır alması gerektiği konusunda Cemil Meriç'in fikirleri çok önemlidir. Batılı aydını, Doğu hikmetini en iyi bilip anlatabilen aydınların başında gelen Meriç'in teklifleri ne derece iler tutar bir yol açabilir bu tartışılır. Fakat Müslüman aydın kavramı üzerine düşünüp, konuşmak her dönemde bir zorunluluktur. Bu nedenle Cemil Meriç'in şu kanaatleri mihver alınarak konuşulabilir:

> Günümüzde İslâm aydını, hem klasik çağ, hem de çöküş devri İslâm aydınını anlamadan kendini tanıyamaz. İslâm aydını, çağdaş Batı medeniyetinin beraberinde getirdiği problemler üzerinde düşünebilmek için, Hristiyanlığın tarihini de bugünü de bilmek zorunda. Batı aydını da Doğu'yu tanımıyor, ya da tanıdığı kadarıyla Müslüman dünyanın yaşadığı gerçeği anlayıp kabullenebilmesi mümkün değil. İki taraf da birbirini tanıdığını zannediyor ama gerçekte birbirinden habersiz, birbirini olduğu gibi göremiyor. Ortaya çıkan bu karşılıklı bilgisizlik ve anlayışsızlık ta kültür tarihçilerini çok zor durumda bırakıyor. (Meriç, 1986, 169)

Cemil Meriç'in zikrettiği pek çok aydın var gibi görülse de esasında çok da geniş bir isim listesi üzerinden konuşmaz; belirgin bir hesaplaşma kaygısı da güdecek şekilde, etkilendiği, üzerinde durulması gerekenler bellidir. Hele ki son yıllarında Said Nursi üzerinde kendini dondurur. Meriç, Namık Kemal üzerinde çok sık durur. Ahmet Cevdet Paşa, Ali Suavi, Abdullah Cevdet gibi aydınlarla Tanzimat ve Meşrutiyet'i değerlendirir. Namık Kemal ile Cevdet Paşa arasında da mukayeseler yapar:

> Cevdet Paşa medresenin sözüdür. Vakur, tedbirli, sorumluluğunu müdrik bir devlet adamı ve bir yazar. Namık Kemal, medresenin tezhibinden geçmemiş, kendi kişiliğini kendisi kurmuş, atak, coşkun ve her an yeni bir fetih peşinde bir gazeteci – şair. Cevdet Paşa ıslahatçıdır. Namık Kemal inkılapçı. Paşa maziden devraldığı bütün değerleri mükemmelleştirmek, korumak ister. Kemal için geçmiş, bütün ihtişamıyla tarihi bir dekor, saygı gösterilmesi gereken bir hatıradır. Ama yürüyüşüne engel olduğu zaman bu sevgili hatıraları üzülerek de olsa bir yana itmekten çekinmez. Paşa, Ahmet Mithad Efendi ile her fedakârlığı göze alır. Gerçi Cevdet Paşa hem Namık Kemal çağlarının damgasını taşırlar. İkisi de edib, ikisi de hem Doğu'ya aşina, hem Batı'ya hayran. Cevdet, bütün ciddiliğine rağmen şairlikten kopmamıştır. Kemal'in coşkun mizacı tarihçiliğe özenmesini engellemez. Paşa, İbn Halduncudur, Kemal, daha destancı. Paşa, kendisiyle sona erecek olan bir zevk ve ihtisas dün-

> yasının kemalidir. Bunun için, ne şakirdi vardır ne takipçisi. Kemal'i takip eden bütün Türk şair ve edipleri onun çocuğudur. Cevdet Paşa'nın Sedat Bey'den ve Fatma Aliye hanımdan başka ne çocuğu vardır, ne torunu. Bir kelimeyle, Kemal'in ailesi hala yaşamaktadır. Paşa'nın kökü ise kurumuş bulunuyor. (Meriç, 1986, 93-94)

Cemil Meriç gerilere giderek Biruni, İbn Haldun, İbn Sina, İbn Rüşt'ü çok iyi okumamız gerektiği kanaatindedir. Esasında İslâmcı düşünürlerle ilgili kanaatlerini serdederken kendi kavramları üzerinden yorumlar hatta bütünüyle biraz da Doğulu hikmet ve irfan geleneğinin ekseninde değerlendirmeler yapar. Şehbenderzade, Kenan Rıfai, Said Nursi, Samiha Ayverdi, Erol Güngör, Sait Halim Paşa, Tunuslu Hayrettin Paşa ve tabi ki Akif bu geleneğe göre ele alınır. Paşa bilhassa Tunuslu Hayrettin Paşa'nın tekliflerini çeşitli yazılarında, kitaplarında ele alır. Onun "İslâm kalarak çağdaşlaşma" (Meriç, 1986, 109) formülü tam da Meriç'in modellemesine, diyalektiğine, irfan fikrine uygundur.

Cemil Meriç'in Mehmed Akif ile ilgili fikirleri ise son derece karmaşık gel-gitlidir. Bir yandan Akif'e şair diyecek kadar sert olabilen Meriç fikri olarak onun çok önemli bir fonksiyon icra ettiği kanaatini, tam da Akif'e yeniden ihtiyaç duyulduğunu de dile getirir: "Akif çağının hiçbir problemini gözden kaçırmamış, uyanık ve ilerici bir Müslümandır. Kucağında yaşadığı toplumun bütün kepazeliklerini görmüş ve kurtuluşun gerçek İslâm'a dönüşte olduğunu idrak etmiştir. Şairdir, samimi ve dürüsttür. Bazılarının sandığı gibi mistisizmden eser yoktur Akif'te. Gerçekçi ve akılcı bir sanat adamıdır." (Meriç, 2004, 197)

Mehmed Akif, Afgani'nin talebesidir, şair bile değildir, birtakım fikirleri, sözleri manzum söylemiştir, o kadar. Akif kuvvetli bir nâsir de değildir. Zaten Akif bir vaizdir. İyi bir hatiptir. Necip Fazıl, sefih, kumarbaz, içkicidir, halk kabul etmemiştir; aynen Tevfik Fikret gibi, o da içkicidir, halk reddetmiştir. Fakat *Söyleşiler*'inde onu sevdiğini belirtmeden edemez. Sohbetlerinde anlattığı İslâmcı portreler hakkında menfi kanaatlerini aktarır. Vahhabiliğin İslâmcılığa, Türk düşüncesine sızdığını ve etkili olduğunu belirtir. Aynı şekilde Erbakan'ın Müslümanlığına ne dereceye itimat edilir, bilinmez. Afgani ve Abduh İngiliz ajanıdır. Afgani peygamber kadar değer verilmiş, Türklerden bahsetmeyen, dinsiz, ıslahatçı, ilk Müslüman sosyalisttir. "Kafka kadar âdi bir adam gelmedi edebiyata. Pis âdi. İmanını kaybetmiş, pısırık, ezik bir adam." Ziya Gökalp hasta, Yahya Kemal ve Yakup Kadri madrabaz, Sezai Karakoç onun için karanlık, Kilise kokar. Said mücahiddir, Ali Şeriati'yi okumamıştır. Rene Guénon İslâm'dan

bahsetmemiştir, Muhammed İkbal'e yetişemez. Babanzade Ahmed Naim Bey, kalabalıkta görülebilecek herhangi biri olmasa bile kadirbilmezliğe uğramıştır.

Sohbetler'inde yanına gelip giden bazı isimleri de anar, Yaşar Nuri Öztürk bunlardan biridir. *Pınar* dergisini, *Sebil*'i, Cevat Özkaya'yı, Ali Bulaç ve İsmet Özel'i de zikreder. Bulaç ile ilgili yargıları esasında kararsızlık içerir:

> Ali Bulaç Mardinli. Yüksek İslâm ve İstanbul Üniversitesi Sosyoloji mezunu. 5-6 defa dersime geldi gitti. Benim talebemdi. Bende bıraktığı intiba: Yobaz denecek kadar ciddi. Bir şey yaptığına inanıyor. İslâmi mevzuda yazdığını söylüyor. 8. sayıdaki yazıyı beğendim. Bulaç'ın sanayileşme yazısı ütopik. Fakat iyi bir müdafaa. Bunlar yobaz denecek kadar sert. Dergiler kısmı tam bir facia. İsmet Özel'in yazısı dergiler seviyesinde ciddi. Yalnız, bunu okuyanlar anlayabilir mi? Dergi yazısı olarak iyi. (Açıkgöz, 2005, 283)

Kendisinin yanına sık sık gidip gelen ama sonradan "aniden" kaybolan İsmet Özel için de *Jurnal*'de keskin, betimleyici ve aslında biraz da yön verici kanaatler belirtir. İsmet Özel mutlak olanı bulmuştur, Cemil Meriç hala arar:

> Rimbaud'umuzu nasıl bir istikbal bekliyor, kestiremem. Türkçesi cılız, bodur ve musikisiz. Fransızcayı ancak tefeül yolu ile sökmektedir. Sol, Nazım'a rakip diye alkışladığı Eskişehir'in bu kabiliyetli delikanlısını çoktan unuttu. Sağ, hiçbir zaman benimsemedi. Bu sağır kubbede hoş bir seda bırakabilecek mi? Wait and see.

Tabi Özel'in Eskişehir'le ilgisinin olmaması bir tarafa solun unuttuğu kanaati de hayli erkendir; sol İsmet Özel'i hiç unutmasa da Özel ne sola ne sağa, İslâmcıların arasına katışmaktan imtina etmeyi sürdürdü.

Cemil Meriç'in yalnızlık ve okunmama sızlanması, Türkiye'de aydının genel bir sorunudur. Dolayısıyla içinde bulunduğu kesimin ilgisizliği pek çok ismi "başka taraf"lara, "öteki mahallelere" itmiştir. Meriç, sosyalistlerle konuşurken "sağ" içinde görünmesinin ıstırabını rahatlıkla açıklayıp, izah etme hatta "hakaret" ederek hala sola ait olduğunu ispatlama çabası içindedir.

> Sağcı dergi ve yayınevleriyle çalışmama gelince: bu yolu ben seçmedim. Solun kadirşinas davranışı beni ister istemez 'gerici'lerin kucağına değil, yanına itti. Bu yakınlığın fikri iffetim için bir tehlike teşkil etmediğini kitaplarımı okuyunca görürsün. Yalnızım ve yazdıklarım hiçbir yankı uyandırmıyor dostlar arasında. Aldanıp aldanmadığımı nasıl anlayabilirim?

Meriç, İslâmi kesimin öteki kesimleri için benzer ağır ithamları sürdürür:

> *Yeni Devir*'de yazmak haysiyet kırıcı. Amenna, fakat şu veya bu sebepten beni tanıyan, saygı gösteren ve ısrarla makale talebinde bulunan bir yazı işleri müdürü var. İnsan, iltifata susuzdur. (Meriç, 1996, 192, 266 - 267)

Cemil Meriç hala kendini öte tarafta hisseder, fikri iffetini sağın iğfal ettiğini rahatlıkla belirtebilir. Hatta hakaretamiz biçimde İslâmî kesimi aşağılayarak konuşur. Meriç'in İslâmî kesim iltifatı nurculuk açısından çok daha enteresandır. Nurcular konusunda çok daha müsamahakâr ve ilgili gözüktüğü gibi onlardan gelen talepleri geri çevirmez.

Jurnal'de nurcuları ufukları dar, basık kafalı diye tanıtan Meriç, nurcuların gönül verdiği Said Nursi için "büyük bir insan" tabirini kullanır. Nurculuğun 60-70'lerde Müslüman kelimesinin yerine de kullanıldığı göz önüne alınırsa Meriç'in Nurculuğu merkeze yerleştirdiği görülür. Fakat muhtemelen bundan daha önemlisi, Said Nursi ve Nurcuların organizeliği, teşkilatçı karakteri, dünya sistemi nezdinde ya da Türkiye'deki sistemin "düşman" biçiminde değerlendirmemesinin, zamanın biraz da nurculukla şekillenmesinin Cemil Meriç'teki nurcu ilgisini gösterir. Ne kadar öne çıkarsa da nurculuğa da İslâmî kesimin tüm renklerine de yaklaşımı araçsaldır. Said Nursi'yi neredeyse mehdi diye anabilecek raddeye gelen Meriç, sırf Said Nursi "şimdi tarikat zamanı değil, hakikat zamanı" dediği için tarikatların lüzumsuz ve zararlı olduğu konusunda yorumlar yapar. Akif'i bile Said Nursi'nin gerisine koyar:

> Hürmete layık başka bir adam tanımıyorum. Ben onu tanıdım. Ben Müslüman mütefekkir deyince, celadetiyle, cihadetiyle onu tanıdım, başka tanımadım. Hepsi pırt deyince kaçan, firar eden insanlar. Mehmet Akif de dahil. Bir tane başka görmedim ki... Ama mazide var. Onları da yazdım. Cevdet Paşa var, Tunuslu Hayreddin var. (Meriç, 2004, 70-73)

Sol-Liberal-İslâmcı İttifakının Kökleri ve Cemil Meriç

İktidar, ideolojik cemaatler, tarikatlar arasında aydınlar "yandaş" olmak ile "düşman/muhalif" kalmak arasında yer tutmak zorundadır. Dün olduğu gibi bugün de arada "hakikati haykıran entelektüel" olma ihtimali son derece güçtür. Bunu Meriç de kabul eder, "Yazı yazmak güç iş evladım. Hele namuslu yazmak" der. (Açıkgöz, 2005, 209)

Bugün entelektüeller uzun AK Parti iktidarı çerçevesinde özellikle 2011 yılından sonra kamplara ayrılmak mecburiyetinde kaldı. Son yıllardaki siyasal olaylar, Gezi gibi hadiseler, 17 – 25 Aralık darbe girişimi, 2015 yılındaki seçimler, terör ve HDP gibi konular aydınlar arasındaki makasın açılmasını sağladı. Böyle ortamda sol ve liberaller ile İslâmî kesim içindeki bazı kalemler arasında ihtilaflar arttı; medyada yoğunlaşan düşünce hayatı bu açıdan "yandaş"larla muhalifler diye ortadan ikiye bölündü. Bazı durumlarda "vicdanlı" isimler bile bu taraflardan birine ağırlığını koymak durumunda kalır.

Esasında İslâmcıların, İslâmî kesimin sol ve liberal ağırlıklı "öteki mahalle"nin yazarlarına olan yönelimleri, onlarla yakın temasa geçmeleri, gerek maddi gerek kariyeristik yönlerden desteklemeleri 70'li yıllarda yoğunlaşır.

Bunda da bayraktarlığı Nurcular yapar. Cemil Meriç'in Nurcuları ayrı bir yere koymasının nedeni budur aslında. 40'lı yıllarda Türkiye'ye demokrasi gelmeden önce *Büyük Doğu* başta olmak üzere pek çok yayın organında sağ ve sol denebilecek kamplardaki aydınlar aynı mecrada buluşup yazı yazabiliyorlardı. 27 Mayıs 1960 Darbesi sonrasında sadece ideolojiler arasında değil, her görüşün, fraksiyonun kendi içinde küçük gruplara bölünmesiyle birlikte aydınlar da "camia yazarı" haline geldi. Dolayısıyla camialar ve ideolojiler arasında bağ kurabilen, mahallelerin hepsinde yazı yazabilen aydın sayısı artmaya başladı. İslâmcıların, İslâmî kesimin el üstünde tutup, yayın organlarında ısrarla yazı yazmak istedikleri yazarların başında Cemil Meriç gelir. Kemal Tahir bir dönem İslâmî kesimin ilgi hanesinde görünse de yayın organlarında görünmedi; fakat Meriç gösterilen ilgiye, maddi desteğe bağlı olarak mektuplarından da izleneceği gibi İslâmî camianın farklı kompartımanlarında yazılar yazdı. Meriç'in önemli bir entelektüel olarak görünmesinde "soldan gelen" bir yazar olmasının etkisi büyüktür. Hele ki Batı'yı eleştirip doğuyu yücelten Cemil Meriç, mahallenin nice kaleminden daha saygın konumda yer alır.

İslâmî kesimin soldan gelene gösterdiği "orantısız ilgi" Cemil Meriç ile zirveye çıktı denebilir; bu geleneği nurcular başlatırken, Gülen grubu bilhassa 90'lardaki Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, Abant Toplantıları ile kurumsallaştırdı. Tabi kendi camiasının yeteneklilerine küçümseyici, küçültücü hatta öldürücü biçimde yaklaşım da 70'li yıllarda genelleşti.

Kaynakça

Açıkgöz, Halil (2005) *Cemil Meriç ile Sohbetler*. Doğu Kütüphanesi Yayıncılık.

Meriç, Cemil (1974) *Umrandan Uygarlığa*. Ötüken Yayınevi.

Meriç, Cemil (1986) *Kültürden İrfana*. İnsan Yayınları.

Meriç, Cemil (1996) *Jurnal II*. İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2003) *Cemil Meriç ile Söyleşiler*. Çizgi Kitabevi.

Meriç, Cemil (2004) *Bulutları Delen Kartal*. Ufuk Kitapları.

Meriç, Cemil (2009) *Bu Ülke*. İletişim Yayınları.

Özel, İsmet (1996) *Üç Mesele*. Şule Yayınları.

Meriç, Cemil (1983) "Soruşturma-İnanmış Aydının Problemleri." *Mülakatlar*, Mayaş Yayınları.

Meriç, Cemil (1976) *Bir Dünyanın Eşiğinde*. Ötüken Yayıncılık.

Meriç, Ümit (2008b) *Babam Cemil Meriç*. İletişim Yayınları.

Türkiye'de Aydın Tipolojisi ve Cemil Meriç

HÜSEYİN ETİL

> "Ortamın değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğreti, ortamın insanlar tarafından değiştirilmediğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur. Bu yüzden de, toplumu, biri toplumdan üstün olan iki kısma ayırmak zorunda kalır."
>
> Karl Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*

Cemil Meriç ve aydınlarla ilgili o kadar çok şey söylendi ki. Hatta Meriç'in bizzat kendisinin aydın ve entelektüellerle ilgili yazdığı yazılar büyük bir yekûn tutmaktadır. Fikir üreticisi konumundaki entelektüeller sorunu, Meriç'in temel problematikleri arasında yer almaktadır. Onun entelektüel-aydın üzerine yazılarından hareketle "Cemil Meriç" hakkında mebzul miktarda değerlendirme bulunmaktadır. Ancak bu değerlendirmeler, yani Meriç ve aydınlar hakkında neşredilen yazılar ve yapılan konuşmalar, durum tespitinden ziyade, aydın ya da entelektüel olarak Cemil Meriç'i kutsallaştırdı, mitleştirdi. Karizmalar ya da büyüsellikler başlı başına sorunlu değildir, ancak başka bir açıdan da bakılabilir. Bu eksendeki değerlendirmelerin bir değeri var, ancak analitik ve sosyal bilimsel bir değerinin olduğu konusunda kısmi bir şüphe içinde olmak gerekiyor. Bayağı övgüler düşünce planında genel olarak bir işe yaramadığı gibi, özelde Cemil Meriç

hakkında da bir tasavvurun oluşumuna katkı sunmuyor. Bu teşebbüsler ister istemez retorik düzeyde kalıyor. Soyut idealleştirmeleri içeriksiz formülleştirmeleri terk edip kavramlara, ifadelere, isimlere tarihsel içerikler kazandırmak gerektiği aşikâr olsa gerek. Buradaki değerlendirme yazısında, sosyolojik bir perspektifle, Türkiye'deki entelektüel alanın tarihsel olarak nasıl kurulduğuna, üretim dinamiklerine, tipsel deneyimlere odaklanılarak Cemil Meriç hakkında bir analiz yapılmaya çalışılacaktır. Cemil Meriç'in nasıl bir entelektüel tip, entelektüel alanın temel karakteristik özelliklere ve bununla bağlantılı entelektüel prototiplere yönelttiği eleştiriler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. O nedenle, bu yazıda, "Cemil Meriç'te Aydın" gibi başlıklar altında gerçekleştirilen okumalardan ziyade Meriç'in kendisini nesneleştiren bir okuma yapılacaktır.

Entelektüelleri Sosyolojikleştirmek

Türkiye'deki entelektüel üretim alanı üzerine çok boyutlu biçimde tartışmak gerekiyor. Batılılaşma sürecinin başından günümüze kadar entelektüellerimizi meşgul eden en önemli sorun "entelektüel kimdir" sorusu olmuştur. Daha baştan dünya kadar farklı adlandırma gündeme gelmiştir. "Münevver", "aydın", "entelektüel" vb. farklı adlandırma savaşlarına şahit olduk. Bu tasnifler ise artık ufkumuzu pek açmıyor. Zira bu adlandırmalar kolayca siyasal kategorilere ya da günümüz açısından işlevsizleşmiş sahte ikiliklere indirgenebilmektedir. Türkiye'de "entelektüel nedir" sorusu daha çok teorik, siyasi, felsefi, normatif eksenlerden ortaya konulmaya çabalanmaktadır. Bu tip tartışmalarda genel olarak entelektüelin tanımı verilir ve o tanım çerçevesinde kimlerin entelektüel sayılıp sayılmayacağı saptanır. Türkiye'de entelektüeller üzerine tartışma yapmaktan, kabaca, onların sağcı mı solcu mu, ilerici mi dindar mı, iktidar yanlısı mı karşıtı mı olduklarını saptamak anlaşılıyor. Entelektüelin neliği hakkındaki bu tartışmaları sorunsallaştırmak gerekiyor. Entelektüeller üzerine yürütülen normatif tartışmalar yerine entelektüelleri sosyolojik ilginin konusu kılmak bizim analizimiz açısından çok daha önemlidir. Sosyolojik bakış bu tartışmalara mesafe alarak tartışmaların hangi kavram ve kelimeler üzerinde döndüğünün analizini vermelidir. Çünkü sosyal dünya kelimeler hususunda bir mücadele alanıdır. Siyaset esas itibariyle kelimeler işidir. Bu yüzden entelektüel alanın bilimsel analizi, sağduyusal kavramlara mesafe alarak oyunun nasıl oynandığının betimlemesine enerjisini harcamalıdır. Bu alanı tartışmak üzere, bu yazı boyunca, Pierre Bourdieu'nün entelektüeller hakkında ileri sürdüğü belli başlı argümanlarına başvurulacaktır.

Kültürel alanı sosyolojikleştirirken dikkat etmemiz gereken önemli bir düşünür kuşkusuz Bourdieu'dür. Çünkü Bourdieu, kültürel alan, akademi alanı, edebiyat alanı vb. üzerinde önemle duran bir isimdir. Modern toplumlarda entelektüellerin rolü üzerine oldukça mesai harcamış bir isim olan Bourdieu görüşlerini, kültürel üretim koşulları, simgesel şiddet, kültürel sermaye ve modern tabakalaşma sisteminin analizi çerçevesinde ortaya koymuştur. Emilé Durkheim ve onun kurduğu *Anneé Sociologique* dergisi/okulu geleneğinin sıkı bir takipçisi olan Bourdieu, bilindiği üzere, toplumsal eyleyicilerin sosyal olana dair bilgilerinin, sorgusuz sualsiz kabul edilmesini eleştirerek, eyleyicinin kendi dünyasıyla ilişkili spontane bilgi üretiminin, yapısal bağlamına oturtularak sorgulanması gerektiğini savunur. Bu bakış açısı, sağduyuya (*commonsense*) ait hakikat iddialarına karşı, radikal bir şüphe ile yaklaşmak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda söz konusu perspektif, toplumsal dünyayı büyüsüzleştirmek ve kadercilikten arındırmak suretiyle, iktidar kullanımını gizleyen ve adaletsiz hükümranlığın sürekliliğini sağlayan mitleri yok ederek *bir toplumsal eyleyici olarak entelektüel*in üzerinde yaşadığı alanı, "çıkardan arınmamış bir mekân" olarak tasavvur etmemize olanak tanıyabilir.[1]

Bilimsel nesnenin kuruluşunda soyut problemleri pratik araştırma işlemlerine dönüştürmeyi, kuram ve metodolojiyi birlikte düşünmeyi ilke edinen sosyolog Bourdieu "modern toplumda entelektüellerin rolü"ne dair fikirlerini, pek çok çalışmasında kimi zaman doğrudan, kimi zaman da dolaylı olarak ele almıştır. Onun, kültürel sermaye, sembolik şiddet, kültürel üretim ve sınıflar hakkındaki görüşlerinin arka planında entelektüel kavrayışının belirleyici konumda olduğu iddia edilebilir. Bu bağlamda, yazının bu kısmında, onun entelektüellere ve dolayısıyla "entelektüel alan"a ilişkin sosyolojik soruşturmasını ele alacağız.

Bourdieu'nün entelektüel kavrayışına ilişkin olarak, onu, entelektüeli "bilimsel nesneleştirme" işlemine götürecek üç merkezi temadan bahsetmek mümkündür. İlk olarak *a)* Bourdieu'nün, Zola ve Sartre gibi entelektüellerin tüm kamusal sorunlarda ön planda olduğu ve siyasal alanın başat figürleri haline geldiği bir ülkede yazmış olmasıdır. Bu yüzden, mevcut "ulusal gelenek", Bourdieu'nün düşünsel yönelimlerini anlamak açısından bir hayli merkezi konumdadır. İkinci olarak *b)* Bourdieu'nün araştırmalarının birçoğu, doğrudan entelektüel üretim alanları üzerinedir. Ve son

1 Loic Wacquant, "The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology", in Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, The University of Chicago Press, Londra ve Chicago, 1992, s.49-50.

olarak *c)* Bourdieu'ye göre, eğer modern toplumlardaki hiyerarşik yapılanmaları, siyasal çatışmaları ve sınıfsal eşitsizlikleri anlamak istiyorsak, entelektüelin konumunu ve stratejilerini incelemek gerekmektedir.[2] Çünkü entelektüel kişi "sembolik üretici" sıfatıyla, sınıf ilişkilerinin ana karakteristiklerinin biçimlenmesinde önemli rol üstlenmektedir.

Zira bu son tema çalışmamız açısından belirleyici olduğundan *sembolik üretici olarak entelektüel* kavramı üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Bourdieu'nün bu kavrama atfettiği önem, onun entelektüel kavrayışının özgünlüğü açısından oldukça önemlidir. Çünkü kendi gücü oranında sınıfsal ilişkilerde "arabulucu" konumda olan entelektüeller, hiçbir şekilde kurulu düzenin dışındaki aktörler olarak tanımlanamazlar. Bu bağlamda "entelektüel kimdir?" sorusu ve buna verilecek herhangi bir cevap, siyasal ve kültürel üretim alanlar içindeki mücadelelerden ayrışık ele alınamaz. Bourdieu'nün bu yorumu, örneğin Karl Mannheim'ın sınıf-temelli olmayan bir tabaka şeklinde tanımladığı "*freischwebende Intelligenz*", yani "toplumsal olarak boşlukta süzülen" entelektüel kavramının "bireyci" yorumundan farklı olduğu kadar, 1960 sonrası popülerleşen ve 'bilgi', 'hakikat', 'bilinçlilik', 'söylem' gibi alanlarda kendisini *aracı* kılan erk biçimlerine karşı mücadele etmekle kendisini sorumlu gören ve "evrenselin sözcüsü" kavramının reddine dayalı "spesifik entelektüel" kavramından da farklı bir anlam taşımaktadır.

Bourdieu açısından, herhangi bir entelektüel tanımı, öncelikle bu tanımlamayı kimin yaptığı ile ilişkilendirilmelidir. Buradan hareketle, kimin entelektüel olduğu sorusu ile entelektüel alanın nasıl inşa edildiği sorusu da birbiriyle örtüşmektedir. Bu durum, Bourdieu'yü, entelektüelleri idealize edilmiş bilişsel yetenekler ya da belirli siyasal angajmanlara bağlı kişiler olarak tanımlamaya çalışan düşünürlerden ayırt eder. Bilindiği üzere, Bourdieu ağırlıklı olarak beşeri bilimlerdeki akademisyen, sanatçı ve yazar gibi kategorilerdeki entelektüel üreticilerle ilgilenmiş ve analizlerini kültürel sermayesi yüksek ve egemen sınıflara üye olanlarla sınırlamıştır. Böylece bu analiz, geleneksel anlamda entelektüele dair yapılan betimlemenin, daha geniş bir alanda yapılmasına olanak tanımıştır.

Bourdieu'nün entelektüel alan analizi, onun analitik stratejisi açısından öncelikle "iktidar alanı" üzerine yaptığı analizlerle birlikte ele alınmalıdır. İktidar alanının özellikle kültürel üretim alanı adını vereceğimiz alt-alanlarına odaklanan Bourdieu, sembolik üreticilerin yapısal konumlarını tanımlayarak onları alan içerisinde görünür kılmıştır. Örneğin egemen

2 David Swartz (1997) *Culture and Power*, The University of Chicago, 1997, s 219.

sınıfın üyeleri, kendi içerisinde ekonomik ve kültürel sermayenin eşitsiz dağılımı ile farklılaşmışlardır. Kültürel sermayesi yoğun olan (örn. Avukat ya da Profesör) kişiler, iktisadi sermayesi yoğun olan kişilerle kültürel sermayeleri aracılığıyla mücadele ederler. Bu bağlamda kültürel sermayesi yüksek entelektüel kesim ise "egemen sınıfın egemenlik altındaki fraksiyonu" olarak kendisini gösterir. Entelektüeller bir yandan güçlü kültürel sermayeleri nedeniyle ayrıcalıklı olduğundan egemen sınıfa üye iken, bir yandan da farklı siyasal ve iktisadi güç odaklarına nazaran "tâbi" konumdadırlar.

İşte Bourdieu'ye göre, politik düzlemde solda ve işçi sınıfının yanında pozisyon alan entelektüeller bile, bu tanımlama içinde hiç de masum gözükmemektedirler. Daha doğrusu, entelektüel kişi, kendi referans çerçevesini oluşturan ideolojik modelin gereklerine uygun bir tarzda, mevcut bir ethos'u yansıtan, çoğunlukla değer-yüklü tasarımlarla bezenmiş *kamusal bir figür* ortaya koyup, kendisine dayatılan determinizmleri, bir zihinsel uyanıklık içinde algılasa bile, *masum olmamasının tüm sembolik kazançlarıyla* oyununu sürdürmektedir.[3] Bu bağlamda entelektüellerin bir toplumsal sınıf oluşturmalarından çok, entelektüel *habitus*'tan bahsetmek daha doğru bir analiz olacaktır. Çünkü ekonomik ve kültürel sermaye arasındaki zıtlık, yaşam biçimlerinde köklü değişikliklere neden olur ve toplumsal sınıflar arasında farklı habitus'lar yaratır.

Bourdieu'ye dair literatürde entelektüel alan, kültürel üretimin meşru formları üzerinde kimin otorite sahibi olacağına dönük mücadelelerin gerçekleştiği alan şeklinde tanımlanabilir. Çözümleyici, bu alana odaklandığında öncelikle entelektüelin işgal ettiği konumlar üzerinde durmalıdır. Bourdieu'nün ilişkisel alan anlayışı, büyük ölçüde çatışma içinde bir güç, prestij ve her türden sermaye için (rekabetçi ayrım, tahakküm ve yanlış tanımanın işbirliği, tarafsızlık ve tanıma üzerinden yaygın etkiye sahip olduğu) bir savaş alanı olarak dünya anlayışına sahiptir. Alan içindeki "entelektüel" üzerine yürütülen tanım mücadelelerine ve sınıflandırma savaşlarına bakmak, o nedenle, alanın yapısını ve aktörlerini anlamak açısından önemlidir. Yani, bu modelde, önce entelektüelin tanımı verilip sonra ise analiz yapılıyor değildir; aksine, analizin başlıca konusunu entelektüel tanımının kendisi oluşturmaktadır.

Kendimizi kültürel alana girdiğimizde belli egemen biçimler içinde buluruz. Öncelikle bu biçimlerin etkisi altına gireriz. Alana bu gömülü oluş bizi kültürel hayatın nasıl yapılandığı sorusunu baştan iptal etmeye iter.

3 Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, Sage Publication, 1995, s. 36-45.

Sosyolojik analizin ilk olarak dikkat etmesi gereken metolodojik dikkat tarihselleştirme olmalıdır. Sosyal dünyanın bu doğallaştırıcı mekanizmalarına karşı verili kavram ve kategorileri, doğru olarak kabul ettiğimiz bilgi yapılarını tarihselleştirmeyi zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla, alanın tarihi ve entelektüel nedir sorusunun sosyoloğun kendi tanımını değil aktörlerin sosyolojik apriorilerini ortaya çıkarmak, alanın bilinç dışı tarihini yazmak gerekiyor. Bourdieu'ye göre "entelektüel kimdir" sorusuna verilecek herhangi bir cevap siyasal ve kültürel üretim alanları içindeki mücadeleden ayrışık ele alınamaz. Kimin entelektüel olduğu kültürel alandaki mücadelenin başlıca konusunu teşkil eder. Entelektüelin kim olduğunu tanımlamak, tanımlama ve derecelendirme için gereken otoriteye kimin sahip olduğu sorusuna kopmaz biçimde bağlıdır. Sosyolojik araştırmanın nesnesi bu mücadele olmalıdır. Sosyoloğun görevi kendini, yargıçların ve onların yargı verme hakkının yargıcı olarak konumlandırmak değildir. Araştırmacı, alan içindeki tek bir konumun bakış açısından hareket etmek yerine alanı bütün olarak kavramalıdır. Entelektüelin tanımı, ilk olarak, bu tanımlamayı kimin yaptığıyla alakalıdır. Buradan hareketle, kimin entelektüel olduğu sorusu bu alanın nasıl oluştuğuyla bağlantılandırılır. Entelektüel etiketi simgesel bir sermaye biçimi olduğu için etiketin değeri ve kimin onu taşıyacağı konusundaki mücadele sosyolojinin asli bilgi nesnedir. O halde, Türkiye'de entelektüelin kim olduğu sorunu, alanın tarihsel olarak nasıl yapılandığına, giriş ve çıkış kurallarının (kimi içeri alacağız, kimi dışarı atacağız problemi) kimler tarafından belirlendiğine, alanda işlerlikte olan sermaye türünün ne olduğuna, alan içindeki hâkim pozisyonlara, tasnifleme ve tanımlama yetkelerinin kimler elinde toplandığına ve alanın diğer alanlarla ilişkisine bağlı olarak değişmektedir. Tüm bu yapısal unsurlar entelektüel habitusları da biçimlendirmektedir. Bourdieu'nün entelektüel kavrayışı, yani onu nesneleştirme işlemi, entelektüelin büyüsünü bozmaya yönelir. Sosyolojikleştirme işlemiyle Bourdieu, belli sosyal ve siyasal şartlar altında ortaya konulmuş apriori entelektüel tanımlarından kaçınmaktadır.

Türkiye'de Aydın'ın Oluşumu

Türkiye başından itibaren kültür problematiği içinde gelişen bir ülkedir. Buna bağlı olarak herhalde en çok tartışma gündemindeki konu "aydınlar" olmuştur. Mütemadiyen aydının kim olduğu yine kendileri tarafından sorunsallaştırılmıştır. Bu soruna hasredilmiş sayısız dergi, muhtelif kitap çalışması, onlarca konferans örnek gösterebiliriz. *Aydın Üzerine Tezler* atıp

durmaktayız. Çünkü kamusal yaşamın merkezinde neden aydınların olduğu ortada bir soru hâlâ. Bu tartışmalar içinde karşımıza pek çok kavram çıkıyor; aydın, entelektüel, münevver, âlim vb. Bu tartışmalar bütününü, yani bu kavram kargaşasını, aydını tanımlayarak kavramak mümkün değil. Tam da burada Bourdieu'nün alan analizini kullandığımızı belirtmeliyiz. Bourdieu'nün geliştirdiği alan analizi, tanımın birinden değil de *tanımlar mücadelesinden* hareket etmemizi söyler. Alan analizinin esprisi şu: Alan içindeki bir konumun bakış açısına yaslanmak değil alanın bütününü görmek. Neden? Çünkü, kültürel-sembolik alanda mücadele zaten "tanımlama", "tasnif", "sınıflanma" mücadelesi biçiminde tezahür etmektedir. Bu alanda temel olan şey, kimin kimi, neyi nasıl adlandıracağı ve dolayısıyla tasnif edeceğidir. Kültürel alanda giriş çıkış kuralları ve kabuller tanımlamalara bağlı olarak belirlenir. Kimi içeri alacağız, yani aydın sayacağız, kimi dışarıda bırakacağız. Mücadelenin temel araçları "tanımlar"dır. O nedenle aktörlerin *sosyal apriorileri* esas konu haline gelir. O nedenle alanın nasıl kurulduğu öne çıkan sermaye biçimleri ve entelektüel habituslar önemli. Aynı zamanda şunu da eklemek gerekli: *Tanımlar mücadelesi tanınma mücadelesinin* özel bir varyantını oluşturur. Bunun yanı sıra başlamadan evvel şunu da vurgulamak isterim. Wittgenstein'ın belirttiği gibi kavramlar anlamlarını *kullanımlarında* bulurlar. Kullanıma öncel evrensel apriori içerikler yoktur. Bu sebeple *entelektüel* ve *aydın* arasında bir ayrımın önemli bir kalkış noktası olabilir. Entelektüelden ayırdığımız aydın figürünü netleştirmek için Alman geleneği ile Fransız geleneği arasındaki tipolojik farka öncelikle vurgu yapmamız gerekmektedir.

Din ile eğitim arasındaki bağıntıya bağlı olarak Randall Collins farklı düşünce geleneklerinin analizini yapar. Reformasyonu başarmış Alman geleneği ile din kurumunda beklenen dönüşümü bir türlü gerçekleştirememiş Fransa. İki farklı modernleşme sürecinden farklı iki tipik entelektüel konum gelişmiştir. Bourdieu'nün tabirleriyle söylersek, alanın iki farklı kuruluşu ve alanlar karakteristiğinden çıkan farklı iki tip entelektüel habitus. Bu farklılaşmayı besleyen temel dinamik eğitim ile din arasındaki ilişkinin biçimi. Bu ilişkiden tipleri Collins şöyle tarif etmektedir: "Tipik Alman entelektüel orta kademede devlet memuru konumunda bir üniversite profesörüyken, Fransız entelektüel iktidarın koridorlarına yakın ve potansiyel olarak devrimci, isyana hazır bir kültürel seçkindi. Alman entelektüel sistematik, bilimsel ve hatta ayrıntılara düşkünken, Fransız entelektüel siyasi tartışmalara yönelme eğilimindeydi, kendini sergilemede mahir ve süslü üsluba sahip olmanın yanı sıra, akıcı konuşan parlak yazan

biriydi".[4] Collins, böylelikle hassaten Paris'te özerk olarak politikleşmiş, kiliseyle durmadan didişen bir aydın pozisyonun neşvünema bulduğunu anlatıyor. Bu figür, politikaya daha yaktın, kamusal sorunlara çok daha duyarlı, evrensel ahlak vurgusundan güç alan etik-politik bir tiptir. Fransa'daki entelektüel, kamuya dönük, belagati, konuşma kabiliyeti gelişmiş iken Almanya'daki entelektüeller kılı kırk yararcasına sıkı ve titiz çalışan, politik süreçlere çok fazla angaje olmayan bir tiptir. Fransız entelektüeli daima radikaldir, devrimcidir, ulusun ve dahi evrensel vicdanın sesidir. Bu entelektüel figürü, Foucault'un yıllar sonra anlatacağı evrenseli, hakikati, vicdanı tekelleştirmiş total entelektüeldir.

Memur-entelektüel Alman deneyiminin bir sonucu iken *sözcü-entelektüel* konumu ise Fransız deneyiminin sonucudur. Bu tarihsel örüntüler aynı zamanda kime entelektüel denileceğini de çerçeveler. Fransa'da entelektüel, tıpkı Türkiye'deki gibi; isyankâr, devrimci, radikal, muhalif, kamunun sesi, etik-politik dertlerle yüklü bir kişiye. Bu iki farklı tipi Marx çok güzel ifade etmişti: Fransız yapar, Alman düşünür. "Yapma" kategorisinin "düşünce" kategorisinin önüne geçtiği bir kültürel iklimde kılı kırk yararcasına çalışma yatkınlığı haliyle geliş(e)memektedir.

Fransız aydınlanmasının önemli ismi Voltaire tipik bir Fransız entelektüelidir. Voltaire'in yanı sıra Rousseau'yu burada anmak gerek. Çünkü onun formüle ettiği "vatandaşlık", "genel irade", "eğitim", "Cumhuriyet" gibi değerler bütünüyle entelektüeli karakterize etmektedir. Kamusal aklı kullanan, halkın ve kamunun sağduyusunu yansıtan, genel, ortak, evrensel çıkarlara göre hareket eden Rousseaucu birey kurgusu entelektüelden başka bir kişiliğe işaret etmez. Bu düşünce biçimi Rousseau'dan Durkheim'a, oradan Sartre'a kadar Fransız kültür dünyasında varlığını sürdürmüştür. "Consciense" kelimesinin Fransızcada hem "bilinç" (kolektif, kamusal) hem "vicdan" anlamında kullanılması entelektüelin iki yüklemine de işaret eder*; bilinci ve vicdanı kendinde tekelleştirmiş bir kişilik.* Bu tipi Cemil Meriç şöyle tanımlar: "Batı'da entelektüel, müesses nizama karşı çok titiz, bazı ideolojilerin emrinde, uzak ve hayali bir nizamın cazibesine kaptırmıştır kendini, 'Bildiriler' imzalar, tanımadığı insanları kendi insanından daha çok düşünür. Üstüne vazife olmayan işlere karışır, mimardır, doktordur, avukattır, fakat kendi konusunun dışına çıkan bir sürü mesele ile meşguldür."[5] Meriç'in Sartre'ın entelektüel tanımını özetlediği şu hu-

4 Randall Collins, *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, 2015, İstanbul, s.22

5 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yayınları (3. Baskı), İstanbul, s.288.

suslarda burada ifade etmeye çalıştığımız Fransız entelektüel tipini ifade eder: "Sartre, ortalama Fransız aydınının entelektüel anlayışını şöyle belirtir: "Entelektüel, zekâ ile ilgili bir faaliyet (müspet ilimler, tatbiki ilimler, tıp, edebiyat vs.) sayesinde az veya çok isim yapan ve kazandığı ünü kötüye kullanarak toplumu ve kurulu düzeni eleştiren bir nevi insan. Bu eleştiri, topyekûn veya dogmatik (müphem veya açık, ahlâkçı veya Marksçı) bir dünya görüşü adına yapılır. Örnek mi istersiniz? Atomun parçalanması üzerinde çalışan bilginlere entelektüel denmez; onlar sadece bilgindirler. Ama aynı insanlar imaline yardım ettikleri aletlerin büyük tahrip gücünden korkarak efkâr-ı umumiyeyi atom bombasının kullanılmasına karşı uyarmak için bir araya gelir ve bir bildiri imzalarlarsa entelektüel olurlar."[6]

Fransız entelektüelinin belki de en önemli yatkınlığı "kamuya açıklık"tır. Kamuya açık olarak "imzalar" toplamakta, kamusal sorunlarla ilgili "bildiriler", "bildirgeler" kaleme almakta, devlet yetkililerine "açık mektuplar" yazmaktadır. Muhayyel bir "kamu" varsayarak ona seslenmektedir. Ne Alman, ne de Anglo-Amerikan dünyasında kamuya açık konuşan, politikaya angaje isimler yer almaz. E. Said'in sürgün, marjinal, amatör temelinde tanımdığı genel olarak entelektüel değildir, spesifik olarak Fransız entelektüelidir.

Bu yazının temel argümanı burada beliriyor tam olarak: Mezkûr Fransız entelektüeli Türkiye'deki kullanımlarımızda "aydın" dediğimizden başka bir şey değil. Türkiye'de "aydın" diye ismi Fransız entelektüel tipini ifade etmektedir. 1960-80 aralığında bu karakter daha baskındı. Bu figürün özellikleri hakkında özetle şunları söyleyebiliriz; kamusal alanda görünürlüğü yüksek, entelektüel alana özgü sermayesi düşük, kendine özgü bir gündemi olmayan, elinden büyük iş gelmeyen, siyasal alanın gündemine takılı kalan, kendisine öncülük misyonu biçen, devleti kurtarıcı ve kollayıcı, devletle olan mesafesi çok az, siyasal sermayesi fazla bir tiptir. Aydın sürekli olarak toplumun ve devletin makro sorunlarını dert edinir ve buna çeşitli çareler üretmekle görevlidir ve bunu da çok kaba biçimlerde yapar. Siyasal talepler ona doğrudan yansır. Kendine has bir tezi olmaklığından ziyade farklı sosyal, sınıfsal zümrelerin tekil çıkarlarını tümelleştirip kamuoyu oluşturmakla vazifelidir. Tekil çıkarları evrenselin içine dikerek ideolojik hegemonya tesis edecek öznenin adı "aydın"dır. 80'li yıllardaki Aydınlar Ocağı, Aydınlar Dilekçesi gibi örnekler aydının merkeziliğini ve

6 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, (28.Baskı), İstanbul, s.20.

oynadığı rolün ne olduğunu ifade etmektedir. Yalçın Küçük'ün *Aydın Üzerine Tezler'ini* hatırlatmakta da fayda var. Aydın siyasal süreçlerin yoğun yaşandığı dönemlerin adamıdır. Siyasal krizlerin içinden doğar ve yön tayin etmek arzusundadır. Aydın siyasal süreçlerin adamıdır, uzun yıllar ortada gözükmese de siyasal kavgalar başladığında kendini tutamayıp kamusal alana atılır ve cephaneliğinde ne varsa ateşlemeye başlar. Bu sosyal tip akademi, kültür, sanat (edebiyat, tiyatro, sinema vb.) gibi mecralardan yetişebilmektedir.

Seksen sonrasında ise bir farklılaşma yaşandı. Özellikle 90'lı yıllarda tipolojik bir kayma göze çarpmaktadır. Bu farklılaşmayı *aydından entelektüele* geçiş olarak yorumlayabiliriz. Kendilerini artık insanlar aydın olarak değil de entelektüel olarak tanımlıyorlardı. Bu andan itibaren "aydın" ve "entelektüel"i farklı anlamlarda farklı iki tip olarak kullanmaktayız. Aydından kast edilen Fransız tipidir. O tipi zaten teferruatlı biçimde tariflemiş olduk. O halde, *aydına* karşı *entelektüeli* nasıl tanımlayabiliriz? Entelektüel; kamusal alanda görünürlüğü az, kültürel sermayesi yüksek, kendine özgün bir gündeme sahip, siyasal gündemlere çok fazla angaje olmayan, görece özerkliği tesis edebilen, devletle ve siyasal süreçlerle arasına nisbi bir mesafe koyabilmiş, devleti ve toplumu doğrudan kurtarıcı bir misyonu olmayan, post-ideolojik, kendini öncü olarak görmeyen bir figür. Siyasal alana ve gündeme müdahalelerini kendine özgü bir dille gerçekleştirmektedir. Aydın'a siyasal talepler doğrudan yansıma eğilimindeyken entelektüele ise kırılarak yansıma eğilimindedir. Bu ise onun elde ettiği göreli özerkliğini göstermektedir. Seksen sonrasında, yani siyasal süreçlere belli bir mesafe alındığı ilgili yıllarda daha önce hiç olmadığı kadar Habermas'ın kastına yakın bir edebi ve bilimsel kamuoyu oluştu. Özel bir içerikle tanımladığımız *entelektüel* Türkiye'de o iklimin insanıdır. 1960-80 arasında aydının egemenliğinden söz edebilecekken, seksen sonrasında ise entelektüelin egemenliğinden söz edebiliriz. Şimdilerde ise aydının geri dönüşüne tanıklık etmekteyiz.

Türkiye'de kültürel alan başından itibaren bir alafrangalaşma biçiminde tezahür ettiği için alandaki egemen konum "aydın" figürüne aittir. Öncelikle kültür alanı Fransızcanın egemenliğinde gelişmiştir. İlk dönem isimlerinden günümüze kadar durum böyledir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, siyasal alanda hâkim pozisyonda yer alan güçlerin belirlediği ölçüt sistemi, kimin entelektüel sayılacağını belirlemiş ve alanda tekel kurmuştur. Bu tip, Kemalizmin asli değerlerini taşıyan, seküler, devrimci ve kurtarıcı misyonlarla donatılmış, batılı değerlere sahip, aydınlanmış, uzun yıllar

"öğretmen" figüründe cisimleşmiş kamusal bir figürdür. Siyasal kertenin belirlediği ölçüler (değerler sistemi) alanı yapılandırmıştır. Medrese ile mektep arasındaki karşıtlıkta anlamını bulan bu farklı ölçü sisteminin taşıyıcı tipleri "öğretmen" ile "imam"dır. Bu özellik alanın kültürel bilinç-dışını oluşturur. Türkiye'nin Fransa ile olan farkı, alanın özerklik talebi yönünde mücadelenin ilkesel, norm verici düzeye bir türlü ulaşamamış olmasıdır. Fransa'da iktidara mesafeli olmak ile özerklik birlikte gittiği halde, Türkiye'de entelektüel alan iktidardan uzak olmak bir yana esas olan geleneksel değerlerden uzak olmaktır. İktidara olan mesafe yukarıda belirttiğimiz gibi entelektüellerin iktidar stratejisinin bir söylemi olarak işlemselleşmektedir. Alanın bu tarihsel yapılanışını kuşkusuz entelektüellerin habitusunu, dünyaya bakış tarzlarını, pratiklerini, bedensel arzularını yapılandırmıştır.

Sadece Kemalist entelijensiya değil; İsmet Özel, Necip Fazıl, Cemil Meriç, Nurettin Topçu gibi pek çok isim de Fransız kültür havzasının etkisi altındadır. Kültürel dünyanın bu kuruluşu bu alandaki sermaye biçimlerini ve kültürel habitusları biçimlendirmiştir. Cemil Meriç'te bir çok bakımdan "aydın"ın etkisi altındadır. Aydının pek çok vasfını onun karakterinde de gözlemleriz; ilgi alanlarının genişliği, sistemli düşünceden ziyade retoriğin gücü, aforizmatik bir üslup, edebiyat ile düşüncenin yoğun birlikteliği vb.[7] Aynı zamanda Julien Benda'cı aydın tanımını da pek çok açıdan paylaşır*: bir bütün olarak evrensel insanlığa hizmet eden destansı bireyselliğin evrensel ahlaksallığını*. Kahraman olarak aydın kurgusu Meriç'te yok değil. Ancak Meriç'in dönemiyle farklılaştığı ve bu egemen konumdaki aydının kritiğini de gerçekleştirdiğini de düşünmek olasıdır.

Cemil Meriç'in Müdahaleleri

Bu yazı kapsamında Meriç'in bizzat kendisiyle ve onun aydınlar veya entelektüeller hakkında yazdıklarıyla doğrudan ilgilenmiyoruz. Onunla alakalı çok fazla şey yazıldı çizildi çünkü. Yazının odak noktası daha çok onun ortaya koyduğu portre. Bu portreyi de onun kendi dönemine yöneltttiği

7 Cemil Meriç'in kendisi de bu yönlü bir sistemsiz düşüncenin ve etkili retoriğin etkisi altındadır. Bunun bir tipsel bir şeye karşılık geldiğini düşünebiliriz. Ancak Cemil Meriç söz konusu olduğunda daha özel bir durum da söz konusudur. Gözlerinin kör olmasından sonra yazarak düşünme alışkanlığı yerine konuşma zorunlu olarak öne çıkmaktadır. Onun üslubunun "oral" düzeyde kalışını alanın tipsel karakterinin yanısıra fizyolojik özel durumuyla da ilişkisine atıf yapmış olalım.

eleştiriler çerçevesinde çıkartmaya çalışalım. Meriç'in çağına yaptığı müdahaleleri beş başlık altında değerlendirebilir.

Duyumdan Kavrama

Alandaki egemen tipten kaynaklı ülkemizde kültürel yaşam fazlasıyla duyumsal bir nitelik gösteriyor. Hatta bütün taraflar birbirlerine "kin" toplamakla meşgul. Biz de baskın olan *efkârı umumiye* değil, *hissiyatı umumiye*dir. *Fikrin heyecanından* ziyade *hırsın galeyanı* aydınımızın yatkınlık çerçevesidir. Kültürel alandaki aktörler o nedenle fazlasıyla "tasarımsal", "imajinatif", "ideolojik", "sembolik" kalıyorlar. Tam da böylesi bir bağlamda İdea-Düşünce eksikliği sorunu beliriyor. Neredeyse politik bir sersem mertebesinde olan kültür insanı, düşünce ya da argüman ortaya koymaktan ziyade kendi politik konumunu sürekli güçlendiren, bütün kültürel pratiklerini politik dertleri adına araçsallaştıran ve kültürü, muarızına bir koz olarak kullanan bir tiptir. Bu tipin düşüncenin bizzat kendisiyle ilgili bir derdi yoktur. Meriç'in belki de en çok popülerleşmiş söz öbekleri olan "hasbi tefekkür", "entelektüel tecessüs" gibi ifadelerini bir müdahale olarak anlamak lazım. Bu tavrıyla onun, ideolojiye, doksaya, kanaate, görüşlere karşı oldukça Platoncu bir jestte bulunarak entelektüalist bir yatkınlığa bile savrulduğunu düşünebiliriz. *Mağaradakiler* metaforunu kullanmasını hatırlayalım. Aynı zamanda Meriç, siyasetin de çok fazla teoriden yoksun olduğunu düşünen bir düşünürdür. Saint-Simon okumasının anlamı burada saklıdır. Solun öğrenci hareketi içinde ağırlığının artmasının ardından sosyalizmin politik bir akım olarak güçlenmesini ancak teorik açıdan yoksun oluşunu tespit ediyor. Bu nedenle sosyalizmin entelektüel tarihinin olduğunu vurgulamak arzusuyla Meriç, Saint-Simon okuyor. Onun derdi, dava adamlığını irfanın, bilginin, düşüncenin, ideanın ibriğinden geçirmekte anlamını buluyor. İdeolojik insanın kritiği burada başlıyor. İdeolojiler deli gömlekleri olarak görmesinin müdahalesi şuraya: Kendi çağı ideolojiler çağı. Soğuk savaşın ortasında, ideolojik çerçevelerin insanların pratikleri üzerinde etkili olduğu bir dönem. Çağının bu ideolojik karakterini düşüncenin önünde bir engel olarak görüyor. Öncelikli derdi bu epistemolojik bariyerleri yıkmaktır. O nedenle sözcü konumdaki aydının kritiğine yöneliyor. Meriç, sloganlarla düşünen bir tipolojiyi ısrarla kritik ediyordu. Ona göre slogan ilkelin ideolojisidir. "Karanlık kinlerin birbirine saldırttığı çılgın sürülerin savaş çığlığıdır, slogan. İlkelin, budalanın, papağanın ideolojisidir. Düşünce ile çığlık bağdaşmaz. Şuurun sesi çığlık değildir. Yabani bağırır, medeni insan konuşur (...) Hınçlarını üç-beş kelime

ile suratımıza tükürüyorlar (...) İnsanlar sloganla güdülmez. Düşünceye hürriyet, sonsuz hürriyet."[8]

Şiirden Düşünceye

Türk düşüncesinin en önemli isimlerinin şair olduğunu biliyoruz. Farklı siyasal çizgilerin en güçlü, en popüler, en karizmatik isimleri şairlerdir. Türk düşüncesi şairlerin resmi geçit törenleri gibi adeta. Örselenmiş bir şahsiyetin, kesikli bir benliğin, yaralanmış bir bilincin ayakta tutulması adına bunun bir anlamı olduğunu düşünebiliriz. Bizi ayakta tutan güçlü mecazlarımızı şairlere borçluyuz; "diriliş" mesela. Buna mukabil Cemil Meriç, ortaya koyduğu külliyatla "mecazdan kavrama", "şiirden düşünceye" adım atmak zorunda olduğumuzu güçlü bir şekilde sezmiş bir fikir insanıdır. Şiirin bir yana bırakılması değil kuşkusuz, ufkumuzu genişletmek ve derinleştirmektir. Bu müdahalesiyle Meriç, temel olarak *bilinç-benlik* sorununu düşünce sorunuyla irtibatlandırıyor. Benlik probleminin bilgi problemiyle bağıntısına dikkat çekiyor.

Heteronomiden Otonomiye

Türkiye'de kültürel alanın kendisi bütünüyle bir otonomiye sahip değil. Kendi yasalarını kendi içinde taşıyan siyaset, ekonomi, din, sanat gibi alanlar karşısında özelleşmiş ve özerkleşmiş, kendi sermaye biçimlerini ortaya koymuş bağımsız bir alan karakteri "Bu Ülke"de yoktur. O nedenle Türkiye'deki alanın temel karakteristiği otonomik olmaktan ziyade heteronomiktir. Aydın tipolojisi biraz da bu zeminden beslenmektedir. Meriç'in bu alansızlıkla ve oradan türeyen aydın habitusuyla bir derdi olduğunu düşünmek gerekiyor. Doğruluk ve geçerlilik kriterlerinin kendi iç kamuoyunca belirlenen bir sembolik mübadele alanı yaratmak gerektiğinin altını çiziyor. *Otonomi* vurgusunu biraz da bunu anlatmak için kullanıyoruz. Entelektüel otonomi talep eden bir kişiliktir Meriç. Onun tükenmek bilmeyen "araf" arayışını tarafsızlık, nötr bir konumun arayışı şeklinde okumak yerine otonomi talebi temelinde anlamlandırmak daha yerinde bir tutum olur.

Eleştirinin Eleştirisi

Bu müdahalesiyle, Türkiye'deki egemen konumdakilerin eleştirisini kast ediyoruz. Bu eleştirinin bir yanı, eleştiriyi kendi ellerinde tekelleştirmiş aydının eleştirisi, yani *eleştirinin eleştirisi*. Ama sadece aydınlar değil. Me-

8 Cemil Meriç, *Bu Ülke,* İletişim Yayınları (Özel Baskı), İstanbul, s.95-96.

riç'in temel derdi buralarda gizli. Bu Ülke'nin sorunu nedir? Türkiye'nin sorunu *elit sorunu*. Bu elit yapısının böyle gidemeyeceğine ilişkin bir sorun. Kültürel elitlerin tarihsizliğe ilişkin bir müdahale etmek istemektedir. Onun didiştiği yerinden etmeğe çalıştığı tarihsiz köksüz kültürel elitlerin bu köksüzlük halidir. Meriç, Batı'dan aktarılan tüm düşüncelerin buraya taşındığında ister istemez retorikleşmek zorunda olduğunu kavramış birisidir. Ona göre, buradaki tarihi madde düşünceden yalıtıldığında kaçınılmaz olarak tüm düşünceler retorikleşiyor, tüm formlar içeriksizleşiyor. Onun bu, aydının bu muhayyele konuşma halini kritik ettiğini düşünmek lazım. Muhayyel kamuoyuna değil belli bir kamuoyuna "Bu Ülke"ye konuşuyoruz demek istemektedir.

Aydından Entelektüele

Tüm ilk dört müdahalesiyle birlikte Meriç'in kategorik bir değişiklik yaşadığı iddia edebilir. Aydın kritiğinin ikili bir anlamı var. İronik bir biçimde ifade edersek şöyle söyleyebiliriz; aydının Türkiye'ye Fransız kalışı ve aydının Fransız oluşu. Bir Fransızlık sorunu beliriyor burada. *Alaturcalık* ve *alafrangalık*[9] arasında sıkışmış bir sosyo-politik anlayışın eleştirisi. Yani tipsel bir kritik var. Meriç, bununla, Aydın'ın egemen konumunu sarsıyor. Kültürel yaşantımızdaki egemen konumdaki aydının entelektüel bir konumdan eleştirisi gerçekleştirmek istiyor. O nedende kendi döneminden çok seksen sonrasının entelektüel ikliminin insanıdır.

Sonuca geçmeden önce şunu da vurgulamak gerek. Neden hala onun etkisi devam ediyor? Onu popülerleştiren şey ise temel olarak *kültüre okumaya olan tutkusu olduğu* söylenebilir. Bu tutku ve bu arzu onun popülerleştirdiği duygudur ve düşünceye verdiği değerdir. Aynı zamanda dava adamlığını irfanın içinden yürütmüş olmasıdır. Entelektüelizm içinde teorik incelemeye, düşünsel incelmeye, sofistikasyona atfettiği kurucu rol dikkate değerdir. Onda dile gelen şey, kendi duyumunu anlamlı bir çerçeveye sokabilme istidadı, özlemi, arzusudur. Aydının entelektüele döndüğü seksen sonrasının post-ideolojik döneminde etkisinin artmasını böyle anlamak gerekiyor. İletişim yayınlarının basma öyküsünü de bu bağlamda göz önüne almamız gerektiğini düşünebiliriz. Güçlü düşünceler bize bırakmadı ancak bir iş tutma tarzı ya da bir karakter bize bıraktı. O karakterin "entelektüel" olduğu bu yazının temel argümanıdır.

9 "Kalktığını iddia ettiğimiz kapitülasyonlar, ruh dünyamızda yaşıyor, hem de bütün habasetiyle. Alafrangalık, zevki ve tefekkürü dumura uğratan bir kabuk (...) Coğrafyamızda tek kıta vardı, kafamızda tek yarım küre. Türkçe konuşan birer Fransızdık". Cemil, Meriç, *Bu Ülke*, s.128, 139.

Sonuç Yerine

Quid rides? De te fabula narratur.

Modern toplumun en ayırt edici özelliği her şeyi ekonomik kategorilere dönüştürme becerisidir. Ekonomik alanın mantığı diğer tüm diğer alanları biçimlendirir. Weber'in kültürel üretim alanına da piyasa analizini uygulamasının bir anlamı burada saklıdır. Neden üretimin genel mantığı patronajdan piyasaya dönüyor, neden ilişki kendini bu biçimde sunuyor? Buna bağlı olarak genelleşmiş bir ekonomik model ile siyaset arasında bir farklılaşma açığa çıkıyor. Siyasetin kendine özgü kategorileri ile ekonominin kendine özgü kategorileri arasında bir uyuşmazlık meydana geliyor. Bu ise "düşman" ile "rakip" arasında bir fark olduğunu ortaya koyuyor. Neden bu böyle? Bu durum keyfi midir? Bu ayrım, modern döneme ait bir özgüllük olarak kapitalizmin mantığından ileri gelmektedir. Bu saikle, hızlıca kapitalistleşmekte olan ülkemizde, toplumsal ilişkilerin yakın dönemde bu şekilde biçimleneceğini düşünmek gerekir. Siyasetin gördüğü işlev ile ekonominin gördüğü işlevi toplumsal bütün içinde yerli yerine oturtmak önemlidir. Önümüzdeki yıllara ilişkin şu argümanı ileri sürebiliriz: Giderek modernleşen bir Türkiye'de mücadele "siyasetten ekonomiye" kayacaktır. Siyasetin mantığından ekonominin mantığına. *Politik insandan ekonomi insanına*. Bizim tartışmalarımız açısından anlamı nedir? *Düşman*'dan *rakibe* dönüşüm olacaktır. Yani Türkiye "kültür savaşı"ndan "kültürel sermaye" mücadelesine dönmek zorundadır. Hali hazırdaki mücadelenin de altında yatan önemli bir dinamik sermaye dağılımlarıdır. Entelektüel alanın ekonomik temeli ise kültürel sermayedir. Burada artık toplumsal varlık sahip olunan servetle ölçülecektir. Meşruiyet güç mücadelesinin ekonominin mantığına uyarak mülkiyet ilişkilerine bağlanacağından şüphe etmemek gerekir. Aktüel durum bunun tam tersini söylüyor ama gelecekte bunun böyle olmayacağını göreceğiz. Çünkü insanlar kültür talep ediyorlar ve burada kültür artık doğrudan, dolaysız olarak dini ve politik içerikte değil bizatihi sermaye niteliğindedir ve kültürel sermayedir. *Kültür problematiği s*ınıf problematiği haline gelecektir. *Kültürel iktidar* diye dolanan söz öbeğinin içeriği budur. "Tanınma mücadelesi tanımlar mücadelesidir" olduğu söylemiştik. Tanınma bu alanda tanım dolayımlıdır. Saf tanınma mücadelesi gerçek olamaz ve bu olsa olsa ancak *distopik* bir kurgu olabilir. O nedenle özgülleşmiş alanlarda belli tanımlar ileri sürmek zorundadır aktör. Tanımlar alan içi mücadelelerde ortaya konmak zorundadır; dışarıdan müdahalelerle değil. Neden? Çünkü özelleşmiş pi-

yasalar vardır. Piyasada değer görecek işler yapmak mecburiyeti buradan gelir. Bu dönüşüm siyasetin de sınırına işaret eder. Kapitalizm zaten bu demek, siyasetten ayrı dinamiklerin yaratılmasıdır. Siyasetin yani devletin gücü temsil ettiği kapitalizm içinde son kertede bir yanılsamadır. Siyasi kategorilere dayalı mücadelenin kısa vadede etkili ama orta ve uzun vadede ise etkisiz olacağını varsayabiliriz. Bu nedenle, rakiplerini düşmanlaştırarak yol alan stratejinin daha fazla ilerleme şansı yoktur. Çünkü toplumsal hayatın maddi bir örgütlenmesi var. Aksi durum aynı zamanda entelektüel konformizmi besler; rakibe karşı argüman ileri sürmek yerine sadece onu "düşman" olarak işaretlemek. Başkası sadece düşman olarak görülemez. Bourdieu'nün çok güzel söylediği gibi matematikçinin kellesini alarak onu ortadan kaldıramazsınız. Meriç o nedenle şöyle der; tefekkür kılıçla fethedilmez. Düşmanlık biçiminin terk edilerek rekabet ilişkisinin öne çıkacağı dönemlerde Cemil Meriç portresinin hep hatırlanacağı açık bir gerçektir. Argümanlar üretmeye matuf bir portre çizen Cemil Meriç figürü önümüzdeki süreçte de o yüzden önem kazanacak, daha çok yâd edilecektir. Düşünceye, okumaya, yazmaya hak ettiği değeri veren Meriç'in hayaleti üzerimizde daha çok dolanacağa benziyor. Umalım ki bu sayede hırsın galeyanından fikrin heyecanına geçebilelim.

Cemil Meriç ve Fransız Düşüncesi: "Terakki"nin Bir Orpheus Kompleksi Olarak Eleştirisi

KÜRŞAD ARIKAN

Cemil Meriç'in Fransız tarihi ve düşüncesiyle kurduğu yoğun ilişki kendi dünya görüşünü ve Türkiye'ye yönelik bakış açısını oldukça etkilemiştir. Ne var ki bu bakış açısı, Türk aydınında ısrarla tenkit ettiği gibi bir yabancılaşma örneği olarak değil, Fransa modeli ve tecrübesi doğrultusunda gelişen Türk modernleşme sürecine nesnel ve eleştirel bir yaklaşım sergileme çabasından kaynaklanan temkinli bir bakış açısıdır.

Türk toplumunun içinde bulunduğu karışık vaziyeti "Biz de, onsekizinci asır sonu Fransa'sı gibi bir ihtilalin ferdasını yaşıyorduk."[1] diyerek özetleyen Meriç, Türk aydınının Fransa eksenli yabancılaşmasını da "Türkçe konuşan birer Fransız'dık."[2] şeklinde ifade eder. Bu sebeple Meriç'in Fransız düşünce tecrübesine, tarihine ve meselelerine nasıl baktığını ve ne tür dersler çıkardığını irdelemek Türkiye'ye olan bakış açısını ve getirdiği eleştirileri anlamlandırabilmek açısından önemlidir.

Meriç'in Fransız tarihini ve düşüncesini ele alışı genel itibariyle tasvirîdir. Kapitalist ve endüstriyel çağda Fransız modern-

1 Cemil Meriç, *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.9.

2 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.139.

leşmesini geriden takip eden Türk toplumunu bekleyebilecek muhtemel süreç ve tehlikeleri öngörmesi; kavram ve müessese ithalatının getirdiği derin kırılmaları tahlil edebilmesi için,Türk okuruna etimolojik ve tarihsel kaynaklara kadar inen gayretli bir tecessüsle geniş bir Fransız tarihi ve düşüncesi panoraması sunar. Türk aydınına¸Cumhuriyetin resmî tarihine, kültür ve eğitim politikalarına karşı kullandığı sert üslubu, Fransız modernleşmesinin aktörlerine karşı nadiren kullanır. Cemil Meriç getirmek istediği eleştirileri daha ziyade, bizzat Batı'lı aydınlardan yaptığı uzun iktibaslarla dolaylı biçimde ifade eder. Bunu da ilim ve irfanının verdiği bir temkin hali ve eleştirdiği bazı müsteşriklerin yaptığı gibi, kendi algılarındaki tasavvuru Batı'ya giydirmek hatasına düşerek tersinden bir yabancılaşmama, müstağripleşmeme gayreti olarak yorumlayabiliriz.

Batı düşüncesine yönelik eleştirel yaklaşımları ise genellikle Türkiye'nin meseleleriyle ilişkilidir. Bu bakımdan Cemil Meriç'in Türk aydınına ve toplumuna yönelttiği eleştirilerin de, Fransız düşünce tecrübesini nasıl algıladığı ve ona ne tür eleştiriler getirdiğiyle ilintili olduğunu söyleyebiliriz.

Fransız tarih ve düşüncesinin farklı meselelerini ele alırken Cemil Meriç'in tespit ve ısrarla tenkit ettiği meselelerden bir tanesi –ve belki de en belirgini–, optimist bir gelecek hülyasıyla geleneksel dünyadan kopmak isterken kendi geleneğini kuran bir terakki inancıdır. Cemil Meriç bu terakki çelişkisinin getirdiği kırılmarı modern çağın buhranlarının müsebbibi olarak görür. Bu tespiti yapmakla da, ileride göreceğimiz gibi, Cemil Meriç Fransa'da tartışması hala devam eden temel bir çelişkiye işaret etmiş olur. Terakki inancı, tarihsel bir sürecin gelişimine işaret ettiği ölçüde, Cemil Meriç'in terakki eleştirisinin serencamını ortaya koymak üzere başvurulması gereken metot, onun bu husustaki muhtelif yorumlarını kronolojik bir çerçeveye oturtarak irdelemek olacaktır.

Eski Bir Put

Cemil Meriç'e göre terakki inancı Avrupa'da "eski bir puttur." Ortaçağın sonlarına doğru Hristiyan inancında ve Yunan mitolojisinde, mâzinin kemal ve ihtişamını tebcil edegelen "Kaybolan Cennet" ve "Altın Çağ" inançlarına ortaçağın sonlarına kadar bir nas gibi inanılır. Ancak teknik icat ve keşiflerle birlikte Avrupa, bakışlarını "dünün ihtişamından günün vaitlerine çevirerek asırlık gelenek ve inançlarından şüphe etmeye başlar" ve altın çağ inancı artık geçmişten ziyade gelecekle birlikte anılmaya başlanır. On altıncı asırda Jean Bodin ve Francis Bacon gibi düşünürlerin geleceğe dair "aşırı iyimserlikleri" on yedinci asırda yaygınlaşır ve Avrupa kendini

bir dev aynasında görmeye başlar. Önce edebiyat dünyasında Nicolas Boileau ve Charles Perraut'nun başını çektiği, gerçek edebi kıymetin Antik Yunan şairlerinde mi yoksa modern yazarlarda mı olduğunu sorgulayan bir Eskiler-Yeniler tartışmasıyla birlikte tartışılmaz sanılan değerlere karşı bir ayaklanış başlar.[3]

Avrupa sürekli bir yaratış humması içindedir ve asrın inancına göre insanlık boyuna ilerlemektedir ve ilerleyecektir. Cemil Meriç'e göre ise bu eşyanın tabiatına aykırıdır ve aksine bir duraklama, bir aksayış, sonu gelmez bir Sisifos işkencesidir. Bu aşırı iyimserliğin bir terakki felsefesine dönüşmesi ise on sekizinci asırda Fontenelle, Turgot, Hume, Condorcet, Herder ve Ansiklopedi teşebbüsünün başında olan Diderot gibi filozofların bu terakki inancını çeşitli alanlarda kökleştirmesiyle başlar ve felsefenin kendisi terakki inancından ibaret kalır.[4]

On sekizinci asır aynı zamanda "istihsal güçlerinin gelişme dönemidir." İlmi keşiflerle gelişen üretimin tatbikatına gittikçe daha büyük bir ihtiyacın hâsıl olmasıyla birlikte, bu ihtiyacın karşılanması için teorik düzeyde çeşitli sanat, bilim ve hirfetlerin birbirleriyle iletişimini sağlayacak *Ansiklopedi* teşebbüsünün gelişmesine müsait bir zemin oluşur. Ansiklopedi teşebbüsü, köklerini Rönesans döneminde hümanistlerin mutluluk peşinde olmalarında ve bilgi yığma susuzluğunda bulan bir teşebbüstür Meriç'e göre. Fakat o devirde üretim güçleri henüz gelişmediği ve düzensiz olduğu için hümanistlerin nazari bilgileri tatbikata açılamıyordu. Ancak "aşırı iyimser" Francis Bacon'un gerçekleştirdiği terkip sayesinde zihin bilginin bütününü kavrayabildi ve amacı bilgilerin bilançosunu yapmak, gelecek nesillere aktararak maddi ve ruhi hayatın daha zengin ve mutlu olmasını sağlamak olan *Ansiklopedi*'ye ilham verecek çeşitli tarihsel, teknik ve ilmî incelemelerin önü açılmış oldu. [5]

> Mason localarında, taşra akademilerinde yeni yeni ihtiyaçlar belirir. Akademiler, humanistlerin alimane çalışmaları yanında doğrudan doğruya faydalı ve pratik araştırmalara da alaka duyarlar. İlmi topluluklarda, salonlarda, mevkutelerde hep aynı talepler. Hülasa, onsekizinci asrın ortalarında Fransa'da, yetişmiş bir okuyucu kitlesi vardır, ansiklopedi teşebbüsünü desteklemeye hazır bir kitle.[6]

3 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.186.

4 *A.g.e.*, s.187.

5 Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.26-29.

6 *A.g.e.*, s.29.

Ayrıca, *Ansiklopedi*'de çeşitli sanat ve hirfetlerin geniş ve bilimsel bir yelpazesi sunularak aralarında iletişim sağlamaları için harcanan gayret, özellikle refah ve medeniyetin, endüstrinin gelişmesiyle mümkün olabileceği inancından kaynaklanan bir terakki endişesiyle ortaya koyulmaktadır:

> Sanatların tasvirini canlandıran aynı terakki endişesi. Diderot'nun amacı, çeşitli sanatları, kendi meslekleri içine kapanan uzmanlara tanıtmak, onların başka tekniklerle temasa geçmelerini sağlamak, benzerliklerden yararlanmalarına imkân hazırlamaktı. Böylece üretim güçlerinin gelişmesine yardımcı olacaktı.[7]

Bu tarz iktisadi ve sınıfsal kaygılarla otoriteden, üretimin gelişmesini sağlayacak reformlar, ticaret ve endüstriye daha geniş hürriyetler isteyen, "insanoğlunun maddi ve manevi gelişmesi, ticaret ve sanayi alanıdır" diyen *Ansiklopedi*, ticaret ve sanayi ile uğraşan sınıfların iktidara yükselmesine zemin hazırlar." Zira Cemil Meriç'e göre *Ansiklopedi*'de yazan filozofların hepsi de ilahi hukuk teorisine ve ticaret ve sanayi işlerinin gelişmesine engel olduğu ölçüde Eski Rejim'in idari ve sosyal yapılarına karşıdırlar.

Görüldüğü üzere Ansiklopedistlerin de on sekizinci asrın diğer münevverlerinin de temel hareket noktası, üretim güçlerini elinde tutan sınıfın bir dayanışmasına bağlı olarak bir terakki endişesi gütmesidir. Fakat Cemil Meriç'e göre bu aslında "yükselen bir sınıfın nikbinliği"dir. Müesseselerini kuran ve iktidarı adım adım fetheden burjuvazinin kendi iktisadi ve sınıfsal geleceği ile ilgili iyimserliğini bütün toplumsal tabakalara, asra, geleceğe teşmil etmesi ve bunu insanlığın yegane kurtuluş yoluymuş gibi bir hayat kanunu olarak dayatmasıdır.[8]

Dolayısıyla bu sosyal tabakanın kendisine dair sınıfsal kaygıları, devrin hakim sınıfının, geleneksel sistemin ve nasların mutlak düzenleyicisi olan monarşik otoriteyle kilisenin meşruiyetini sorgulamayı gerektirdiği için, *Ansiklopedi*'de, devrimi gerçekleştirecek olan burjuva sınıfının şuurlanmasını sağlayacak "ahlakı teoloji dışındaki temellere oturtmak isteyen" ağır bir rasyonalizm de mevcuttur.[9]

Ansiklopedi on sekizinci asırda Fransız kamuoyunu şekillendirmiş ve ilk defa olarak "insan bilgisinin pozitif bir terkibini" yapmış, maddî ilimlerin "objektif ve tecrübi özünü" ortaya çıkararak, müstakbel araştırmaların ve düşüncelerin malzemesini hazırlamıştır. *Ansiklopedi*'de böylece, hem Tur-

7 *A.g.e.*, s.35-36.

8 *Mağaradakiler*, s.187.

9 *Işık Doğudan Gelir*, s.36.

got ile Condorcet'ye atfedilen terakki doktrininin, hem de on dokuzuncu asra yön verecek olan Saint-Simon'la Comte'un kuracağı pozitif sistemin köklerini bulabiliriz.[10]

Bu terakki inancının sınıfsal bir iyimserlikten toplumun geneline yayılan bir inanç haline gelmesi ve siyasi bir zemine kavuşması bakımından 1789'da gerçekleşen Fransız İhtilali bir dönüm noktasıdır. Önceden, var olan bir hükümeti farklı şekilde tekrarlayacak devrî bir hareketi ifade edegelen ihtilal kavramı, Condorcet'nin tenkitleriyle bir kopuşu, bir yenileşmeyi ve bir "ilerleyişi" ifade etmeye başlayacaktır:

> Condorcet'nin tenkitleri asırlarca hüküm süren bu anlayışa son verdi. Toplum yerinde saymıyordu, Condorcet'ye göre, sayamazdı da. Sosyal hayatın karşı konmaz kanunu ilerleyişti. Hiçbir ülke terkettiği hükümet şekline dönemezdi. Amme şuuruna kök salan bu yeni inanç, "révolution'" kelimesinin de kaderini değiştirdi. Ama kelimenin manasındaki bu değişiklik filozofların kafasında gerçekleşmeden önce toplum hayatında kendini göstermişti. Fransız ihtilali, belli hükümet şekillerinden herhangi birini tercih için yapılmamıştı. Yeni bir hürriyet anlayışı, yeni bir şuur getiriyordu.[11]

Saint-Simon'un Zaafı

On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde, Cemil Meriç'e göre yirminci yüzyılda da halen hükmünü sürdürmekte olan bu çağ Saint Simon'la başlar. Ona göre, Saint-Simon bir asrı dolduran düşüncedir, zira sosyalizmin, sosyolojinin, pozitivizmin ve burjuva endüstriyalizmin temelinde onun düşüncesi yatar.

Türkiye'de hem tarihsel hem fikrî bakımlardan kendini Marx ile sınırlayan genelgeçer sosyalist akımlardan farklı olarak Cemil Meriç, ithal edilen kavramların etimolojik kaynaklarına kadar indiği gibi, sosyalizm cereyanının da entelektüel kaynağına yönelir ve sosyalist düşünme tarzını tarihsel bir perspektifle değerlendirmeye çalışarak Saint Simon'un düşüncesinden başlayan geniş kapsamlı bir sosyalizm anlayışı üzerinde durur. Kendisinin de ifade ettiği gibi Saint-Simon'u "putları yıkmak için" kaleme almıştı.[12] Bu anlamda Saint Simon hakkındaki incelemesini yazdıktan sonra kitabını bastıracak yayıncı bulamaması, Türk sosyalizminin kendi entelektüel

10 *A.g.e.,* s.38.

11 *Mağaradakiler*, s.113.

12 *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, s.7.

kaynaklarına olan ilgisizliğini ortaya koyması bakımından oldukça manidardır. Marx'la sınırlanan bir sosyalizm anlayışı Cemil Meriç'e göre her şeyden önce tarihsel bir süreksizlik ve eksik bir sosyalizm anlayışına işaret ediyordu:

> Düşünmedik ve düşünemezdik ki marksizm Batı düşüncesinin bütünü değildir, her ideoloji gibi o da bir sınıfın hakikatidir, hatta bir sınıf hakikatinin mütevazi bir parçası. (...) Biz kapitalizme yeni giriyorduk, kapitalizmin olgunluk çağında gelişen marksizm hangi problemlerimize ışık tutabilirdi? Biz de, onsekizinci asır sonu Fransa'sı gibi bir ihtilalin ferdasını yaşıyorduk, bir değerler anarşisi içindeydik, yıktığımız dünyanın enkazını nasıl temizleyecek, nasıl bir toplum kuracaktık? Avrupa bile Marx'ın büyüsünden kurtulmuş, kendine yeni kılavuzlar arıyordu.[13]
>
> Marksizmi değerlendirmek için mutlaka Proudhon ve Saint-Simon'u tanımak lazım.[14]

Erken dönem düşüncesinde, devrim sonrasında gelişmekte olan endüstriyel toplumun gelecek ve refahını sanayi şeflerinin, bankacıların ve tüccarların kuracağına inanan ve burjuva liberalizmine umut bağlayan Saint-Simon, daha sonra, yeni doğmaya başlayan endüstriyel toplum tecrübesi ilerledikçe, asıl rolü üretcilerin oynadığını, bir sosyal adaletsizlik söz konusu olduğunu fark ederek liberal burjuva kesimine mesafe alır ve toplumu asıl bu kalabalık sınıfın yönetmesi gerektiğini dillendirmeye başlar. Ancak Saint Simon iyimserdir, toplumu refahın arttığı ve yayıldığı bir altın çağın beklediğine ve toplumsal adaletsizliklerin pozitif bir metotla, sevgi ve dayanışmayı önceleyen yeni bir Hristiyanlik anlayışıyla çözülebileceğine inanır:

> Saint Simon, çağının ümitlerini coşkunlukla dile getirir: "Şairler insanlığın beşiğinde hayal etmiş altın çağı ... altın çağ önümüzde, olgunlaşan bir toplum düzeninde. Atalarımız görmemiş böyle bir çağı, bir gün çocuklarımız görecek. Altın çağın yolunu açmak bizlere düşer.[15]

Ancak Cemil Meriç, düşüncesine yön veren ve oldukça sitayişkâr bir şekilde bahsettiği, ismiyle müsemma bir "Saint" yani bir "velî" mertebesine ait gördüğü Saint Simon'u bile "dogmatik tarih felsefesine kapılışı" ve "aşırı iyimserliği" sebebiyle tenkit eder. Cemil Meriç'in Saint Simon hakkındaki tek menfi ifadesi aşağıdaki satırlardan ibarettir:

13 *A.g.e.*, s.9.
14 *A.g.e.*, s.11.
15 *Mağaradakiler*, s.187-188.

> Saint-Simon'un bütün zaafları aynı kaynaktan geliyor: dogmatik bir tarih felsefesine kapılış, aşırı bir iyimserlik ve panteizm.[16]

Dogmatik tarih felsefesi ve aşırı iyimserlik sözleriyle Meriç'in burada kastettiği yine terakki inancıdır. Bütün istisnailiğine rağmen çağdaşları gibi Saint Simon da gelenekten kopuşu hızlandıracak terakkiye dayalı bir zaman ve tarih algısından kurtulamaz. On dokuzuncu asırda bu inanç, asra damgasını vuracak olan pozitivist felsefeyi geliştirdiği gibi toplumun bütün tabakalarına da kök salmıştır Cemil Meriç'e göre:

> Avrupa'da herkes ilericidir artık. Sözlüklere bakın. Terakki hayatın kanunudur, Larousse'un *On dokuzuncu Asrın Büyük Lugati*'ne göre... Sosyal bakımdan, medeniyetin ve siyasi müesseselerin gitgide ilerlemesi felsefede, insanlığın kemale, mutluluğa doğru yol almasıdır: daha az iyiden iyiye, bilgisizlikten bilgiye, karanlıktan aydınlığa. Guizot için terakki, medeniyet diye adlandırılan bütünün temel kanunu. Bu iman, dağınık bir iyimserlik halinde kalabalığın şuurunu ve şuuraltını fetheder.[17]

Terakkiden Tereddiye

Ancak bu terakki inancı en parlak devrinde bile muarızlar bulur. Cemil Meriç'in ifadesiyle "burjuvazinin bu ahmakça iyimserliğine" ilk karşı çıkanlar Charles Baudelaire, Gustave Flaubert ve Leconte de Lisle gibi Fransız edipleri olur. Daha sonra Stuart Mill ve Dupont White gibi iktisatçılar, tıpkı iktisadi bir sisifizm gibi terakkiyi bir durgunluğun izleyeceğini söylerler. Sosyolog Le Play ise, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru kaleme aldığı incelemelerde, Avrupa'nın bir çöküş halinde olduğunu, yenilik aşkının (filoneizm) ve maddi terakkinin manevi bir çöküşü kaçınılmaz kıldığını söyler. [18]

Belle époque'a gelindiğinde terakki inancının baş aktörü olan burjuvazi sınıfı da bu inancından şüphe duymaya başlar. Cemil Meriç'in *Dégénérescence* adlı kitabı vesilesiyle adını andığı siyonist sosyolog Max Nordau gibi entelektüeller de artık terakkinin sanat ve edebiyat sahasında yerini, topluma da yayılan ve psikolojiyle açıklanması gereken bir cinnet haliyle "tereddi"ye bıraktığını iddia eder.[19]

16 *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, s.139.

17 *Mağaradakiler*, s.187.

18 *A.g.e.*, s.188-189.

19 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.117.

Bu tereddi filozofların torunlarının kendilerine, saf düşünceden ayrılıp siyasi ve toplumsal olaylara müdahil olmayı ifade eden ve özellikle Dreyfus davasıyla birlikte Emile Zola gibi aydınların öncülüğünde daha belirgin hale gelen "entelektüel" sıfatını takmasıyla devam eder:

> Entelektüeller yine bilgi teknisyenleri arasından çıkar ama hâkim burjuva sınıfından değillerdir artık, sadece burjuvazi tarafından seçilmekte ve görevlendirilmektedirler. Üniversite sanayiin emrindedir. Entelektüellerden beklenen iş teknik bilgilere dayanarak hakim sınıfın çıkarlarını korumak, düşman ideolojilere karşı onun ideolojisini güçlendirmek ve ayakta tutmaktır. Görevleri, insanlığı birleştirmek değil, imtiyazları devam ettirmek.[20]

Dreyfus davasından sonra, Cemil Meriç'in terakki ve modernizm eleştirisi yapan bir düşünür olarak yer yer düşüncelerine başvurduğu Charles Péguy'nin de ağır ithamlarına maruz kalır entelektüeller. Gençliğe "ilerici, ilimci ve budalaca bir din" aşılayan Sorbonne'daki hocalara, pozitivist ve laik düşünceye ateş püsküren Péguy, Meriç'in ifadesiyle "çocukça terraki inancını, tarihçilerin içine düştükleri yanlışları, cahil sosyologların her şeyi muayyeniyete (determinizme) bağlayan ukalalıklarını ve feylesofların cakalı saflıkları" gibi çağın bütün putlarını yıkar.[21]

Yirminci asırda, terakki inancı artık Avrupa için "hazin bir hatıradır." Tezatlar içinde çırpınan Batı'da, terakki metafiziğine karşı sert eleştiriler çoğalır ve mistisizmden medet umulmaya başlanır. Teilhard de Chardin gibi bir filozof papaz, Avrupalıya Hristiyanlığa dönmeyi tavsiye eder: "Daha geniş, daha şuurlu, daha ilmi bir Hristiyanlığa. Önce ruhun ölümsüzlüğüne inanmak gerek. İnsanlık bu inanç sayesinde zaferden zafere koşabildi; bu inancı kaybettiği gün, yeise düşecek, hiçbir gayret harcamayacaktır artık ve tekamül duracaktır."[22] Tarihçi René Grousset ise daha karamsardır: "Hayat geçici bir arıza ise, tekâmülün ne manası var? Hayatın gelişmesi ölümsüz bir ruhun kanatlanmasına yol açmayacaksa, kâbustan ne farkı kalır bu gelişmenin?"[23]

Cemil Meriç'in terakki konusunda görüşlerine atıf yaptığı çok sayıdaki isimden birisi olan Arthur Koestler de rasyonalist bir varsayıma dayanan terakki inancının aslında irrasyonel bir süreç olduğunu söyler:

20 *Mağaradakiler*, s.37.

21 *A.g.e.*, s.56.

22 *Umrandan Uygarlığa*, s.106.

23 *A.g.e.*, s.107.

> Rasyonelden irrasyonele itildiğimizin farkında değiliz. Aydını önüne katan rüzgar, laboratuvarlardan esiyor. Soldan sağa kayış, başta ilim adamlarının eseri…Yirminci asır, rasyonalizme, yalın kat iyimserliğe hayâsız mantığa, küstah bir kendine güvenişe, hülasa on dokuzuncu asrın Prometeci davranışına kuşkuyla bakmakta.[24]

Cemil Meriç, Türk aydınının düşünsel ufkunu tayin eden Avrupa-merkezci yaklaşımında yeterince tutarlı olmadığını düşünür. Avrupa'nın dört bir yanından, özellikle Fransa'dan terakki inancı ve sebep olduğu buhranlar karşısında yükselen eleştirilere dikkat çeken Cemil Meriç, Batı'da sorgulanan ve terk edilmeye başlanan bu hatalı yaklaşımın ülkesi aydınlarınca ısrarla sahiplenilmesine anlam veremeyerek şu serzenişte bulunur:

> Terakki mitosu, yükselen bir medeniyet için bir fetih rüyasıydı. Çöken bir topluluk için gerekçesi olmayan bir özenti. Batı sınırsız bir terakkinin tehlikeli bir hayal olduğunu çoktan anladı. Biz hala bu yabancı Tanrı'nın azat kabul etmez köleleriyiz.[25]

Terakki Hülyası

Marksist-sosyalist düşünce geleneğine olan intisabını göz önünde bulundurduğumuzda, Cemil Meriç'in terakki eleştirisi, burjuvazinin iktidarı ele geçirmesini ve yerini tahkim etmesini öngören araçsal bir ideolojiden ibaret olan terakki fikrinin sosyalistler tarafından benimsemesinin çelişkisine parmak basmak suretiyle kendi düşünce geleneğiyle hesaplaşan bir özeleştiri niteliği taşıdığını söyleyebiliriz. Fransız sosyalist geleneği içinde bu, ilk defa Georges Sorel'in 1908'de yayınladığı *Les Illusions du Progrès* (Terakki Hülyası) isimli çalışmasında rastladığımız bir eleştiridir.

Georges Sorel, Cemil Meriç'in sadece *Şiddet Üzerine Düşünceler* adlı kitabından bahisle, şiddete meşruiyet kazandırmaya çalıştığını ima ederek negatif bir şekilde zikrettiği bir filozoftur. Şiddetin Avrupa'nın tanrısı olduğunu söyleyen Cemil Meriç'e göre "Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceleri*'yle başlayan bir isteri nöbeti, Batı'nın sözde irfanını bir cinayet kışkırtıcısı derekesine" düşürmüştür.[26] Ne var ki Georges Sorel ile Cemil Meriç'in, terakki ideolojisine yönelttikleri eleştiride ciddi ölçüde birleştikleri görülür.

Sorel'e göre "terakkinin ilk hülyaları", Meriç'in de kısaca zikrettiği edebiyat dünyasındaki Eskiler-Yeniler tartışmasıyla başlar. Devrin bütün bü-

24 *Mağaradakiler*, s.189.

25 *A.g.e.*, s.190.

26 Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikayesi*, Umran, İstanbul, 1981, s.19.

yük yazarları Eski ve Klasik taraftarı Boileau'nun yanında yer alırlarken, Perrault'nun temsil ettiği Yeniler yani Modernlerin safında yer alanlar ise edebiyatı ancak bir eğlence vesilesi olarak gören, ciddiyetten mahrum ve hafiflik taraftarı, devrin sosyetik aristokrat sınıfıdır.

Aristokrasi çevresinin bu hafifliği iktidarı adım adım fethetmeye gelen burjuvaziye mensup kartezyen, aydınlanmacı filozofların da başarısını açıklar. Teolojik ve skolastik tartışmalardan bıkan aristokrasi sınıfı, salonlarında artık kartezyen felsefeden, bilimden, ilerlemeden bahseden, Hypollite Taine'in ifadesiyle "hoş sohbet" filozofları ve aydınları ağırlamaya başlar. Ama aşırı derecede zarifleşmiş ve hafifleşmiş aristokrasi sınıfı saftır ve hayranlık duyarak himaye ettikleri bu filozofların asıl amaçlarının kendilerini devirmek olduğunun farkına bile varmayarak, gelecekte giyotinin altında yaşayacakları trajik sonu hesap edemezler. On dokuzuncu yüzyılda art arda gelen savaşlar ve kırılmalar neticesinde ilericilik ideolojisi ve geleneğin yeri sorgulanmaya başlansa da artık ilericiliğin önünü hiç bir şey alamaz:

> Atalarımızın ekonomik ihtiyaçlara olan hassasiyeti, tarihsel ihtiyaçlara çok az değer verdikleri ölçüde büyüktü; geleneğin oynadığı önemli rol ancak 19. Yüzyılda, Napolyon savaşlarından sonra yaşanan büyük sarsıntılar neticesinde anlaşılabilmiştir. Ancak terakkinin baş dönmesi veren hızı, artık her şeyin mümkün olduğuna inandıracak ölçüdeydi.[27]

Buna karşın terakki inancı yalnızca sınıfsal mücadele üzerinden açıklanamaz. Sorel'e göre terakki ideolojisinin bir inanç olarak yaygınlık kazanması, Kilise'nin gücünün rasyonalist felsefenin hücumları karşısında zayıflamasıyla başlar. On sekizinci yüzyılda Voltaire'in "rüsvayı ezmek" ifadesiyle vecizeleştirdiği Kilise'yi yıkma arzusu, devrimle beraber kısmen gerçekleştikten sonra, terakki inancı devletin müesseseleri kullanılarak ve özellikle eğitim sayesinde topluma da yayılarak yeni bir inanç halinde tedricen Hristiyanlığın yerini alır.

Böylece toplumun kalabalık sınıfını temsil eden işçi tabakalara da iyimserlik telkin edilerek ilerleme ve sosyal şartların iyileşmesi vaat edilir. Sorel ise teknik gelişmeleri reddetmemekle birlikte bu gelişmelerin beraberinde getirdiği aşırı iyimserlikle kandırılan ve gözü boyanan işçi sınıfı için herhangi bir iyileşmenin hiçbir zaman söz konusu olmadığının altını çizer.

Bu sebeple Sorel, Dreyfus davasında, sınıfsal bir tutum sergilemesi gerekirken, Kilise'ye karşı mücadele uğruna Cumhuriyetçi ve ilerici solla itti-

27 Georges Sorel, *Les illusions Du Progrès* (*Terakki Hülyası*), L'Age D'Homme, Paris, 2007, s.154.

fak eden sosyalistlerin tutumlarını eleştirerek, işçi sınıfına, Cumhuriyetçi solun ilerici ve iyimser söylemlerine karşı dikkatli olunması gerektiğini telkin eder. Sorel'e göre bazı sosyalistlerin bu ilerici tutumu, Marx'ın tarihsel maddecilik tezlerini tarihe yön atfeden determinist, fatalist ve Hegelci manada idealist bir terakki anlayışı gibi yorumlayan Engels, Paul Lafargue, Gabriel Deville gibi bazı marksistler tarafından yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira tarihe kader biçen bu idealist anlayış, idealizm karşıtı olan ve bilimsel bir metodu benimseyen Marx'ın düşüncesine zıttır. Böylece Sorel, esasında bir burjuva ideolojisi olan ve gelenekle, geleneksel müesseselerle, dinle, maziyle her türlü bağı koparmak isteyen terakki ideolojisinin marksist-sosyalistler tarafından da benimsenmesinin çelişkisine dikkat çeker:

> Bir devrin hâkim fikirleri yalnızca hâkim sınıfın fikirleri olmuştur (Marx). Terakki teorisi, burjuvazinin yayılmacı bir sınıf olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Öyleyse onu bir burjuva doktrini olarak değerlendirmemiz gerekiyor. [28]

Orpheus Kompleksi

Sorel ve Meriç'in dikkat çektikleri bu terakki çıkmazı, Fransa'da mevcut siyasi tıkanıklık, ekonomik ve sistem krizi üzerine düşünen filozof ve aydınlar tarafından hala tartışılan güncel meseleler arasında yer alıyor. Sosyalist filozof Jean Claude Michéa'nın *Le complexe d'Orphée* (Orpheus Kompleksi) ve *Notre ennemi le capital* (Düşmanımız: Kapital) isimli çalışmaları bu terakki meselesinin doğurduğu temel çelişkileri Fransa'nın güncel meseleleri muvacehesinde ele almaktadır.[29]

Meriç ve Sorel'e benzer bir şekilde muhafazakar bir sosyalizm anlayışına sahip olan Jean-Claude Michéa'nın düşünceleri, siyasi yelpazenin sağında ve solunda konumlanan bir takım aydınların, Fransa'ya birkaç yüzyıldır hükmeden terakki ideolojisinin bir neticesi olan neoliberal ve küreselci politikalar karşısında ortak bir paydada buluşturmuştur. Michéa eleştirilerini özellikle Fransız soluna yöneltir. Fransız solunun içinde bulunduğu terakki çıkmazını tarif etmek için de Orpheus kompleksi metaforunu kullanır. Yunan mitolojisine göre, Orpheus düğün gecesinde bir yılanın sokmasıyla ölen eşi Eurydice'i hayata döndürmek için ölüler alemine yani

28 A.*g.e.*, s.41.

29 *Orpheus Kompleksi* kitabının önsözünün Türkçe tercümesi için bkz: Jean-Claude Michéa, "Dikiz Aynasına Övgü", çeviren: Habil Sağlam, *Umran*, sayı: 263, 2016, s.64-68.

cehenneme iner. Orpheus'un eşini dünyaya geri getirebilme arzusunu, sazıyla ve güzel sesiyle ikna ettiği cehennem tanrısı Hades tek şartla kabul eder: Orpheus cehennemden çıkana dek hiç arkasına bakmamalıdır. Fakat Orpheus bu şartı kabul etse de, tam ölüler alemiyle canlılar alemini ayıran eşiği aşacağı anda dayanamaz, arkasına bakar ve kurtarmaya geldiği eşi Eurydice'i ebediyen kaybeder.

Michéa, Fransız solunun bu türden bir kompleks hâli içerisinde olduğunu söyler. Cehennem addetiği ve bünyesindeki herhangi bir şeyin bugünden daha iyi olabileceğine ihtimal vermediği mazisine, köklerine, geleneğine bakmaktan korktuğu için"terakki" bellediği yokuşu kat etmeye kendisini mahkum etmiştir.

Bu terakki inancının temelinde ise, Michéa'ya göre, 16. ve 17. asırlarda Fransa'yı sarsan mezhep çatışmalarına, dinî iç savaşlara dönme korkusundan doğan bir "bir daha asla" felsefesi yatmaktadır. Cemil Meriç de benzer şekilde terakki inancının, bu dinî iç savaşlardan, mezhep çatışmalarından kurtulmanın çaresini Tanrı'nın hakimiyetini Kral'in Hakimiyetine tenzil ederek devlet otoritesini güçlendirmekte gören Jean Bodin'in "aşırı iyimserliğiyle" başladığını söyler.

Michéa sosyalizm iddiasında olmakla birlikte, *ebedî bir şimdi*de yaşayarak köklerine bakmayı kendisine yasaklayan solun bütün tezatının bu noktada düğümlendiği fikrindedir. Zira neşvüneması için geleneklerin, geleneksel normların, mazinin tahrib edilerek aşılmasına ve sınırsızlığa ihtiyacı olan kapitalizm, sürekli bir kopuşu, tarihsel bir kökensizliği ve *geleceğe kaçışı* ifade eden terakki ideolojisinin felsefî ve kültürel liberalizminde uygun ideolojik zemini bulmaktadır. Michéa, "yaşam tarzı"na dayalı toplumsal (*sociétal*) ve kültürel liberalizmin, ekonomik liberalizmin ideolojik ve psikolojik temelini oluşturduğunu ve kaçınılmaz olarak kapitalizme hizmet ettiğini söyleyerek meramını "Foucault = Hayek" denklemiyle özetler.

Ayrıca tarihe atfedilen terakki yönü, alt tabakaların sosyal şartlarını daha da zedeleyen Amerika eksenli neoliberal bir küreselleşmeye doğru giden bir yön olduğu ölçüde, "yerlilik" ve "kökenselliğin" önemine de işaret eder Michéa. Küreselci bir ekonomi anlayışıyla zamanının çoğunu uçaklarda ve havalimanlarında geçiren ilerici ve "kerosen sol"un elitlerine karşı, kendi toprağıyla ve toplumuyla ahenk içinde yaşayan yerli ve kökensel siyaset adamlarına ve aydınlara olan ihtiyaca dikkat çeker. Fransız solu sosyalizmle çelişen ilericilik ideolojisinden kurtulamadıkça alternatif bir siyaset üretemeyecek ve Fransa'daki siyasi tıkanıklık ile ekonomik krizin üstesinden gelemeyecektir.

Sonuç

Fransa'da temel bir problem olarak hala tartışılan güncel bir konu olması bakımından, Cemil Meriç'in Fransız düşünce tecrübesine dair yaptığı terakki eleştirisinin ne denli merkezi ve kurucu bir karakter taşıdığını ispatlar niteliktedir. Cemil Meriç'in terakki inancına yönelik eleştirisinin iki temel sütun üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Bunların ilki, dünyanın kapitalist çağa gebe olduğu bir devirde endüstriyel atılıma yön veren burjuvazi sınıfının geleneksel hiyerarşiyi ve monarşik iktidarı devirmek üzere kendi sınıfsal çıkarlarına dair "nikbinliğini" yığınları celb etmek için alt sınıflara genel bir iyileşme olarak terakki kisvesi altında sunup iktidarı ve devlet müesseselerini ele geçirdikten sonra, devrimi gerçekleştiren "kavga arkadaşlarını ziyafet sofrasından kovması"na,[30] vaadedilen iyileşmenin gerçekleşmemesine ve aksine yığınları burjuvazinin sömürüsüne tabi kılmasına rağmen, esasında bir burjuva ideolojisi olan bu "terakki metafiziğinin" sosyalist düşünce tarafından benimsenmesinin çelişkisine karşı bir itirazdır. Türkiye'de bu çelişkiyi fazlasıyla bünyesinde barındıran sol kültürün slogan haline getirdiği "yaşam tarzı" gibi esasen tüketimsel bir varoluş biçimiyle meşruiyet zemini arayan ve Fransız solunun da düşünsel ufkunu belirlemeyi sürdüren terakki ideolojisinin hâlihazırdaki bu tahakkümü, Cemil Meriç'in terakki hususundaki eleştirel yaklaşımının hayatiyetini koruduğunu ortaya koymaktadır.

Meriç'in ikinci terakki eleştirisi ise zamanın doğal seyrini inkıtâya uğrattığı ölçüde kaçınılmaz felaket ve buhranlara yol açan tarihsel kopuşlara sebebiyet vermesine karşı bir itirazdır. "Mazi" ve "köklerin" önemine sıkça atıf yapan Cemil Meriç, devam fikrine yaptığı bu vurguyla Yahya Kemal ve takipçisi olan muhafazakâr düşünce adamlarının tezlerine yaklaşır. Tıpkı bir ağacın kökü ile yaşaması gibi, insan da istikbale bağlanabilmek için gövdesi olan maziyle yaşamak zorundadır.[31] Zira ona göre, "yaşamak muhafaza ederek değişmektir."[32]

Dünya tarihinin en büyük kırılmalarından biri olan 1789 ihtilalinden sonra Fransa ve Avrupa'da art arda gelen savaş, isyan ve katliamlar terakki uğruna mukaddeslerinden ve tarihin doğal seyrinden kopan bir cemiyetin sancıları, "bir insanlığın karanlıkta çırpınışları"dır.[33] Nitekim Fransız dev-

30 *Mağaradakiler*, s.226.

31 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s.297.

32 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997, s.379.

33 *Umrandan Uygarlığa*, s.90.

let adamı Talleyrand'ın dediği gibi "Her kim ki 1789 öncesini tanımadıysa yaşamanın zevk ve yumuşaklığını tatmamıştır."

Ancak Fransız İhtilali'nin etkileri yalnız Avrupa'ya münhasır kalmaz. Cemil Meriç ihtilal-i kebirin Türkiye tecrübesine olan tesirlerini şöyle tasvir eder: 1789'dan beri Osmanlı Devleti de "su alan bir gemidir" artık ve ihtiyar şarkın ölüm çanları çalmaya başlamıştır. Henüz iman ve haysiyetini kaybetmemiş olan Osmanlı, bir başka medeniyetin varlığını o zaman fark eder ve bu farkındalığın verdiği hayret yerini tedricen hayranlığa bırakır, hayranlık da teslimiyete.[34] Türk aydınına bir "az gelişmiş" olduğu fikri telkin edilir.[35] Böylece aydın gelişmek adına, maziyi lanetleyerek "tarihinden yani kendi insanından" kopmaya başlar.[36] Bu karışık hayranlık ve utanç duygularının getirdiği büyülenmeyle Türkiye'de de tarihsel kırılma ve kopuşları hızlandıracak terakki inancının tohumları atılır. Islahat, ihtilal, inkılap, çağdaşlaşma, uygarlaşma adları altındaki bir "mefhum hercümerci" ile Türk toplumunu derinden sarsacak felaket ve buhranların önü açılır. Ayrıca terakki adına yapılan ıslahatlar, Türkiye'de, Fransa'da olduğu gibi yalnız tarihsel bir kırılmaya değil, kimliksel ve varoluşsal bir kopuşa da işaret ettiği için, bu durum daha kökten bir yabancılaşmaya sebebiyet vermektedir. Cemil Meriç bu gidişatı çağdaşlaşma kisvesinde "gâvurlaşma"ya kapı aralamak olarak tarif eder:

> Çağdışılık ithamı iftiraların en alçakcası, en abesi. Aynı çağda muhtelif çağlar vardır. Çağdaşlaşmak neden Hristiyan Batı'nın putlarına perestiş olsun? Bu kendi derisinden çıkmak, kendi mukaddeslerini inkar etmek ve peşin peşin köleliğe razı olmak değil mi? Biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin. Çağdaşlaşmanın halk vicdanında adı asrileşmektir; asrîleşmek, yani maskaralaşmak, gâvurlaşmak.[37]

Tarihçi Dominique Venner, "geleneğin zıddı muğlak ve sınırlı bir ifade olan "modernlik" değil nihilizmdir" der. Tanrı'nın öldürüldüğü, mukaddeslerin kaybolduğu ve terakki metafiziğinin yön verdiği bir çağda, Cemil Meriç'in arkaya bakmayı, muhteşem maziye kanatlanmayı, tarihsel devamlılığı yeniden inşa etmenin gerekliliğine yaptığı vurgunun, yalnızca bir sosyalizm eleştirisinden ibaret olmayıp aynı zamanda varoluşsal bir tavır taşıdığını söyleyebiliriz.

34 *Bu Ülke*, s.135.

35 *A.g.e.,* s.98.

36 *Umrandan Uygarlığa*, s.27.

37 *Bu Ülke*, s.99.

Cemil Meriç Düşüncesinde Entelektüel ve Türk Entelektüelinin Serencamı

KENAN ÇAĞAN

Türk kültür dünyasına sirayet etmiş en büyük nakısalardan/arızalardan bir tanesi de kendi kültür insanlarının değerini tespit edememek ya da değerini tespit edilebilse dahi bu değeri o insanlara karşı yeterince gösterememektir. Özellikle söz konusu insanlar hayattayken sanki hiç yaşamıyorlarmış gibi davranarak ortaya konulan ilgisizlik, kayıtsızlık hali, kişiler yaşamlarını yitirdiğinde ne kadar sahici olduğu meçhul bir hayıflanma içinde küçük bir hatırlamaya dönüşür. Yaygın tavır bu olsa da istisna kabilinden bazı aksi durumlarda söz konusudur. Çok az sanatçı/yazar hayattayken hak ettiği değeri görür, ondan biraz daha fazla sayıdaki sanatçı/yazar ise öldükten sonra gecikmiş bir itibar iadesi yaşar. Hayattayken hak ettiği değeri göremediğinden şikâyet eden Cemil Meriç ise daha çok öldükten sonra değeri bilinen düşünce adamlarından birisi olmuştur.

Ancak Cemil Meriç'in durumunda hayrete şayan; birçok düşünce insanını kıskandıracak bir durum söz konusudur. Şöyle ki; ölümünden bugüne kadar geçen süreçte Cemil Meriç her geçen gün daha çok okunulan, konuşulan, üzerinde yazılıp çizilen bir isim olmuştur. Bu süreçte hakkında müstakil kitaplar yazılmış, tezler yapılmış, sempozyumlar, konferanslar düzenlenmiştir. İşin ilginç tarafı bu ilgi alaka yoğunluğunu kaybetmeden devam ettirmektedir. Belki başka bir ülkedeki herhangi bir yazarla kı-

yaslandığında yapılanların yetersizliğinden söz edilebilir, ama Türkiye'deki diğer yazarlarla kıyaslandığında ilginin hayli iyi olduğu söylenmelidir.

Elbette bir düşünce adamına yönelmiş olan ilginin yeter noktasından söz edilemez. Aksine eser ortaya koymuş her insanın eserlerinin niteliğiyle orantılı bir biçimde tekrar tekrar okunulup değerlendirilmesinde büyük bir fayda vardır. Yeter ki yapılanlar nesnel ve adil bir değerlendirmenin kapsamı dâhilinde olsun. Zira Türk düşüncesine egemen olan ikinci bir nakısa nedeniyle; okumaların çoğu ölçüsüz bir tarafgirlikle yapılır. Bu nedenle de değerlendirmeye konu olan kişi ya mutlak manada yüceltilir, her tür hatadan münezzeh görülür ya da yerin dibine batırılıp, mutlak bir fenalığa mahkûm edilir. Oysa sağduyulu, hakkaniyetli, tutarlı ve nitelikli her değerlendirme hem değerlendirmeye konu olanı hem değerlendirmeyi yapanı yüceltir ve neticede de bütün bu sürecin sahibi olan kültür dünyasını sağlıklı bir biçimde besler.

Bir yazarı anlama ve değerlendirme sürecini başlatırken nereden hareket edilmelidir? Biyografisinden mi yoksa eserlerinden mi? Elbette nihai karar verici malzeme eserleridir. Çünkü "hiçbir şey bir insanla ilgili gerçekleri onun eserlerinden daha iyi sergileyemez." (Cündioğlu, 2015: 7) Ancak biyografinin sunduğu veriler de eserlerin değerlendirilmesinde göz ardı edilemez bir imkân sunar. Cemil Meriç biyografisinde de onun entelektüel çerçevesini çizmemizi kolaylaştıracak bazı önemli noktalar var. Ama bu noktalar içerisinde en kayda değer olanı onun hayatının temel trajedisini de oluşturur. Cemil Meriç çok genç sayılabilecek bir yaşta gözlerini kaybetmiştir. 1955 yılında gözlerini kaybeden Cemil Meriç bu tarihten itibaren okuma ve yazma ediminde ikinci şahısların yardımına muhtaçtır. İlk eseri olan *Hint Edebiyatı*'nı 1964 yılında yayımladığı göz önünde bulundurulduğunda görülür ki bütün eserlerini gözlerinden yoksun bir biçimde ortaya koymuştur. Buradan hareketle gözleri görmeden ortaya koyduğu eserlerle yakın dönemin en önemli entelektüellerinden biri olmayı başaran Cemil Meriç için yılmaz bir mücadele azminden, parlak bir zekâdan ve kuvvetli bir hafızadan bahsetmek hiç de abartılı olmayacaktır. Ancak yine de bir insanı iyi bir entelektüel yapacak şeyler elbette ki sadece gayret, zekâ ve hafıza değildir. Çünkü entelektüel olmanın aslında aramakla ve ulvi bir amaçla ilgisi vardır: İyiyi, güzeli, doğruyu, kısacası hakikati aramakla, amaçlamakla... Hakikat arzusu kişiyi bilgiye yöneltir.

Cemil Meriç de boşlukları, bunalımları, gelgitleri, savrulmaları, durulmaları, tezatları içinde bir arayışın adamıdır. Arayışındaki amacı ve bu uğurda ortaya koyduğu fedakârlığı *Bu Ülke*'de "gözlerini, hayatını hakikat uğ-

runa feda ederek nesl-i ati destanlarına bir zafer ve fedakârlık numunesi olacak bir hakiki bir insan…" (Meriç, 2010: 36) şeklinde ifade eder. Ya da 1975 tarihli bir jurnalde "hakikatten başka yaşayış sebebi kalmamış insanım…" (Meriç, 2002d: 208) der. İlk gençlik yıllarından itibaren arayışını sürdüren Cemil Meriç bu yüzden Doğu'dan Batı'ya, milliyetçilikten marksizme, Hint'ten İslâm'a, İbn Haldun'dan Machiavelli'ye, Saint Simon'dan Said Nursi'ye, Abdullah Cevdet'ten Ali Şeriati'ye birçok coğrafyada, birçok düşünce ikliminde gezinmiş, aklına ve ruhuna güvenli bir liman aramıştır. Sonuçta ise ıstıraplarını bir nebze dindirecek, ruhunu biraz olsun sükûna erdirecek limanını bir anlamda kendi inşa etmiştir. Farklı coğrafyalardan düşünceleri kendi topraklarına taşımış ve kendi topraklarında hazır bulduklarıyla taşıdıklarını harmanlamış ve harmanladıklarıyla inşa ettiği sandalla arafın sularına sürüklenmiştir.

Cemil Meriç entelektüel macerasına Batı'yla başlamış kendi ifadesiyle Avrupa'yı incelerken bir arayış ya da bir kaçış olarak nitelediği Doğu'yla (Hint'le) karşılaşmış ve en nihayetinde sırtındaki bu birikimle evine dönmüş bir aydındır. Evine, yani Türk toplumuna döndükten sonra artık Türk toplumu ve tarihiyle ilgilenmeye başlamış, Osmanlı ve İslâm gerçeğine yönelmiş, Türk insanını çalışmalarının merkezine almış, Türk düşüncesi ve aydınıyla ilgili düşünmeye ve yazmaya devam etmiştir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğunun son iki yüzyılına yoğunlaşan Cemil Meriç, bu bağlamda son iki yüzyıl içerisindeki Batılılaşma gayretleri üzerine yoğunlaşmış ve bu süreci Osmanlı'dan Cumhuriyet'e sürekliliği içerisinde değerlendirmiştir. Düşünce perspektifi düşünceden edebiyata, İslâm'dan marksizme, ideolojilerden aydınlara kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir. Cemil Meriç'in engin bir tecessüsle yapmak istediği asıl şey dünden bugüne Türk insanını ve toplumunu tanımaya çalışmaktır. Bunun için de Batı düşüncesine ve ilmine, onların kılavuzluğuna ve bunlarla birlikte akla, sağduyuya ve imana ihtiyaç duymuştur.

Cemil Meriç arayışını kendi fildişi kulesinden sürdüren adamdır. Aydın yalnızlığını çoğalttığı ama buna karşın düşüncenin kahramanlarını kendine dost edindiği yer kütüphanesidir. Kütüphanesi onun fildişi kulesidir. Tozlu raflar arasında ömrünü tüketen Cemil Meriç bitmez tükenmez bir iştiyakla kitaplara, onların sundukları ikramlara saldırmıştır. Kitaplardan yükselen her sese kulak kabartır, her sesi saygıyla dinler. Kulağı bir tek seste değildir. Hiçbir fanatizmin tuzağına düşmez. Her okuduğu üzerine düşünür, muhakeme eder, eleştirir, çıkarımlarda bulunur. Hiçbir düşünceyi tek başına almaz, hiçbir ideolojinin teklifini nihai bir teklif olarak kabul etmez, hiçbir grubun, hiçbir partinin, hiç kimsenin adamı olmaz.

Kendi düşüncesini inşa eder. Düşüncenin namusuna sadıktır. Mahkemede marksist olduğunu haykırdığı zaman tek işçinin elini sıkmadığını itiraf edecek kadar da dürüsttür (Meriç, 2015a: 280). Bazı önemli siyasal hadiselerdeki sessizliğini, oto-sansürünü saymazsak çoğunlukla gördüklerini söylemekten kaçınmaz. Kimseye yaranma kaygısı duymaz. Üslubu serttir. Muhatabının yüzüne doğru konuşur, sataşır, rahatsız eder, tedirginlik verir; hatta hicveder.

Karakterindeki heyecan, cerbeze, kaygı ve hırçınlık üslubuna da yansır. Kimi zaman "yıllarca aç kaldım" (Meriç, 2002a: 151) veya "Hotantolar içinde büyüdüm. Okumak istediğim zaman kitaplarımı yırttılar. Nihayet kütüphanem yağma edildi, hapse atıldım vs. Cemiyet belkemiğimi kırdı…" (Meriç, 2002a: 128) diyecek kadar bazı şeyleri gereğinden fazla dramatize etmeye meyyal, kimi zaman da aşırı özgüvenli, özellikle de kendi değeri söz konusu olduğunda tevazu sınırlarını zorlamaya çok yatkın bir narsisizm…[1] "Düşüncenin kuduz köpek gibi kovalandığı bu ülkede" değil de, herhangi bir Batı ülkesinde doğmuş olsa büyük bir fikir adamı, bir teorisyen olabileceğine kesin düzeyde kanidir (Meriç, 2015a: 280). Coşkulu, şiirsel, sarsıcı bir üslubu vardır. Yer yer çığlık çığlığadır. Sanki yangından birilerini kurtarmak ister gibidir. Çıkış kapısını her gördüğünde herkesi çağırır. Davetkârdır. Tenkitleri olduğu kadar teklifleri de vardır. Aktüel siyasetten uzaktır. Çünkü politikanın kurtarıcılığına inanmaz. Ama yine de ona göre düşünce adamının yeri, fikir ve sanat kavgasının ateş hattıdır. Ancak böyle düşünse de kendisi ateş hattına pek girmez. Kendi durumundaki bu çelişkiyi kavga adamı olmamakla izah eder. Ancak her şeye rağmen bir düşünce adamı olarak kendini kısıtladığı zamanlar da vardır. İçi yansa da söyleyemediği anlar. Onları bazen jurnallerinde fısıldar. Fildişi kulesinde asude bir hayat sürdüğü söylenemez, gözlerinden yoksun bir adamın kasırgaları dışarıda esmez, içindedir.

Fildişi kulesinde sancılı uzletini yaşayan Cemil Meriç (2015a: 281) 1960'lara kadar bütün tecessüsleriyle Batılıdır. *Jurnal*'de bu durumunu şöyle itiraf

1 Cemil Meriç'in aşırı özgüvenine bir örnek; "Kabil olsa, yabancı dilde okuduğum kitapları hafızamdan söküp atabilsem. Kalanıyla da birkaç tane Tahsin Yücel'i ebediyen dinleyici kalmaya mahkûm edebilirim sanırım." Bk. Cemil Meriç, *Jurnal I*, 11. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s.363. *Jurnal II*'de Lamia hanıma yazdığı bir mektuptaki şu satırlar da başka bir örnek olabilir: "Dün yine bir sürü misafir üşüştü. Harp Akademisi'nde Fransızca hocalığı yapan bir yarbay, bir yazar eskisi, bir iktisat doktoru, bir kaptan… Hepsinin başı haşin bir rüzgâr karşısında eğilen başaklar gibi, bilgimin, cerbezemin ve zekamın karşısında eğiliverdi. Her zamanki gibi yalnız ben vardım odada. Ve seninle doluydum." Bkz. Cemil Meriç, *Jurnal II*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s.51.

etmiş olur; “Paris vatan, kafamın vatanı” (Meriç, 2002a: 105). O tarihlerde gönlüyle bu topraklara bağlı olduğuna iddia etse de düşünce dünyasında Doğu’dan, dolaysıyla kendi ülkesinden pek bir iz yoktur. Öyle ki o tarihe kadar yalnız diliyle Türk olduğunu kendi itiraf eder. Ancak “insanlığın düşünce tarihini tavaf eden bir şakirtin” (Meriç, 200d: 208) kasırgaları kısmen yetmişli yıllardan sonra dinmeye başlar. Cemil Meriç fildişi kulesinden çıkmaya, yalnızlığın duvarlarını aşmaya başlar. Bu tarihten itibaren fikri arayışları kendi halitasını oluşturur, bir anlamda istikametini bulur ve ruhsal gelgitleri bir nebze sükûna erer. Batı kültüründen Doğu irfanına doğru bir istikamet üzerinde olan Cemil Meriç artık daha fazla düşünmeye başlar, çoğunlukla başkalarının neler düşündüğünü öğrenmeye çalışarak geçirdiği uzun çıraklık dönemi sona ermeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren artık daha çok yazar, konuşur, anlatır, eleştirir, sorgular, teklifler sunar.

Bir çağın vicdanı olmak isteyen, idrakimize vurulan zincirleri kırmak isteyen ve Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak isteyen Cemil Meriç (2015a: 284, 285) artık amaçlarına daha yakın bir duyuş ve düşünüş içindedir. Muhteşem bir maziyi daha muhteşem bir geleceğe bağlama iştiyakıyla doludur. Mazlum diye nitelediği Türk-İslâm medeniyetinin sesi olmak ister. Bu doğrultuda yapılması gereken ilk şey şimdiyle hesaplaşmak olduğu için o da önce bunu dener. Özellikle Türk toplumunun son dönemecini, kopuşunu, kendini inkârını, bir başkası olma hevesini, yani Batılılaşma macerasını anlatır. Bunu da çoğunlukla düşünce tarihi üzerinden yapar. Gölgeler âleminde yaşayan aldanmış aydınları, onlarla birlikte kavramları, ideolojileri, sloganları masaya yatırır. Türk toplumunun hal-i pür melalini Türk aydınının trajedisi üzerinden göstermek ister. Çünkü ona göre “bir karnavalı andıran fikir hayatımızın mimarları ve bilinmedik heyulalar için ehramlara taş taşıyan birer köle olan aydınlarımızı” (Meriç, 2010: 79) tanımak, bütün yönleriyle kendimizi tanımak anlamına gelir.

Başka coğrafyalardan, başka düşünce iklimlerinden kendi toprağına döndükçe, daha önce ‘başkası’ (Meriç, 2015a: 282) diye tarif ettiği kendi toplumunu, insanını tanıyıp merkeze aldıkça ve onların sorunlarını anlamaya çalıştıkça, dertleriyle hemhal olup, geçmiş entelektüel birikimini de bu doğrultuda kullanmaya başladıkça Cemil Meriç’in kendi entelektüel duruşu daha bir belirgin hale gelir. Cemil Meriç’in entelektüel olma süreciyle, entelektüel üzerine düşünme süreci arasında bir içiçelik, bir eş zamanlılık söz konusudur. Dahası entelektüel üzerine düşünme süreciyle, toplum (özellikle de kendi toplumu) üzerine düşünme süreci arasında bir içiçelik söz konusudur. Çünkü o artık entelektüel olma koşulunu kendi insanı-

nı, toplumunu ve ülkesini düşünmeyi, onların haklarını düşman dünyalar karşısında savunmak şeklinde belirler. Entelektüel Cemil Meriç'te çok merkezi bir kavramdır. Entelektüel kavramını tarihsel arka planından, evrensel tanımına, toplumsal sorumluluk ve işlevlerine kadar irdeleyen Cemil Meriç, kavramın Türk toplumundaki gelişimini, diğer benzeşik tarihsel aktörleriyle karşılaştırarak analiz eder.

Farklı eserlerinde çeşitli vesilelerle entelektüel kavramı üzerinde duran Cemil Meriç'in hassaten entelektüel kavramını irdelediği eseri *Mağaradakiler*'dir. Kitabın tamamı doğrudan entelektüel kavramıyla ilgili olmasa da, uzunca bir bölümü entelektüel kavramına ayrılmıştır. Bu bölümde kavramın etimolojisinden tarihine bir anlamda hikâyesi özetlenmiştir. Entelektüel kavramını ele aldığı bölümü de kendi içinde ikiye ayıran Cemil Meriç birinci kısımda genel anlamda entelektüelin tarihini ele alır. Entelektüeli tamamıyla Batılı bir figür kabul ettiği için birinci kısmın başlığı "Entelektüel Yahut Avrupa'da Aydın"dır. Bölümün ikinci kısmında ise entelektüelin Rusya'daki durumuna eğilir. Bu kısmın başlığı ise "İntelijansiya Yahut Rusya'da Aydın"dır. Her iki başlık altında ele aldığı kişi aşağı yukarı aynı niteliklerle belirginleşen ama farklı coğrafyalarda, farklı tarihsel hikâyeleriyle ortaya çıkan kişidir. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere Cemil Meriç (2015a: 64-67) çoğunlukla entelektüel, intelijansiya ve aydın kavramlarını eş anlamlı kullanır.[2] Aradaki farklar nisbi veya bağlamsaldır. Örneğin entelektüele nispetle intelijansiyayı belli bir dönemde yaşayan, kendine mahsus bir ahlak anlayışı, ortak eğilimleri, ortak davranışları olan bir toplumsal bir tabaka veya sınıf olarak değerlendirir. Yani entelektüele nispetle intelijansiya daha organik bir bütün, bir tür tarikatır.

Entelektüelin tarihi köklerini ve öncüllerini sofistlere (filozoflara) kadar uzatan Cemil Meriç'e göre (2015a: 25) entelektüel önceleri zihni, fikri, manevi anlamlarına gelen bir sıfatken, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında isim haline almıştır. On dokuzuncu yüzyıldan önce entelektüel daha çok bir filozof ya da din adamı kimliğiyle belirginleşir. Cemil Meriç entelektü-

2 Entelektüelle ilgili bütün yazılarında entelektüelle aydını birbirinin yerine kullanan Cemil Meriç *Jurnal II*'de "aydınla entelektüel aynı kimse midir?" diye sorar ve neredeyse bütün yazılarındaki eş anlamlı kullanımları bir yana bırakıp şu cevabı verir: " Hayır. Entelektüel, ya zamanını doldurmuş değerlerin aktarıcısı, ya yeni bir dünya kurmağa çalışan içtimai bir sınıfın yol göstericisidir. Aydın ne mazisini bilir, ne geleceği hakkında aydınlık tasavvurları vardır. Ülkesi ile göbek bağını çoktan koparmıştır. Yaşayıp yaşamadığı halkın umurunda değildir. Bizde bu kelime sadece okuryazar manasınadır. Kendini küçük görür. En ciddileri ya Marx'ın tebaasıdırlar, ya Muhammed'in tekrarlayıcısı. Mustağrip veya mustarip. Türk'ün düşünebileceğine inanmazlar." Bkz. Cemil Meriç, *Jurnal II*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s.210.

elin gelişiminde ve bugünkü halini kazanmasında birazda Schumpeter'in yorumlarına yaslanarak kapitalizmin gelişimini esas alır. Yani Cemil Meriç'e (2015a: 42-44) göre (daha doğrusu Schumpeter'e göre) entelektüeli özgürleştiren, ferdi koruyucu yerine kolektif koruyucuyu (okuyucuyu) koyan ve matbaa gibi bir silaha kavuşturan kapitalizm olmuştur. Onlara göre kapitalizmle özgürleşme süreci yaşayan entelektüeller farklı muhataplar (örneğin hükümetler, iktidarlar) tarafından daha ciddiye alınmaya başlamıştır. Entelektüeller özgürleştikçe ironik bir biçimde kendi özgürleşme süreçlerine katkısı bulunan kapitalizme düşman kesilmişler ve bu onların ayırıcı vasfı olmaya başlamıştır.

Bugünkü anlamda hikâyenin başladığı yer on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sı, olay ise Dreyfus Davası'dır. Casusluk iddiasıyla haksız yere suçlanan, yargılanan ve hatta mahkûm edilen Yahudi asıllı Yüzbaşı Alfred Dreyfus'un hak arayışında onun için, onun yanında mücadele etmeyi göze alan bir grup entelektüelin mücadelesi Dreyfus Davası'nın esasını oluşturur. 1893'de kurulu düzene karşı bir tür savaş başlatan entelektüellerin başında meşhur romancı Emile Zola vardır. Bu tarihten itibaren entelektüel, yazı veya söz aracılığı ile toplumun bilinçlenmesine yardım eden, ona yol gösteren, onu aydınlatan kişi olarak tanımlanır (Meriç, 2015a: 15-16).

Entelektüelin köklerini 12.yüzyılda kentlerin yeniden doğuşunda ve aklı önceleyen modern üniversitelerin ortaçağdaki (13.yüzyılda) ilk formlarında arayan Jacques Le Goff (2006: 23) ise onu, düşünmeyi ve düşüncelerini öğretmeyi meslek edinmiş kimse olarak tanımlamaktadır. Nakli bilgi karşısında akli bilgiye itibar etmek ya da akli olanı nakli olandan üstün tutmak entelektüelin dayandığı epistemolojik zemini gösterdiği kadar, Abdulkerim Suruş (1990a: 12) ve benzeri birçok yazarın entelektüelin dayandığı aydınlanmacı epistemoloji nedeniyle din karşıtı ya da daha hafif bir ifadeyle laik olduğu yargılarına da destek çıkmış olur. Tartışmalı bir alan olsa da entelektüelin gelişim seyri genelde onun laik olduğu fikrini onaylar görünmektedir. Cemil Meriç'in bu tartışmadaki yerini onun irfan kavramına verdiği değer üzerinden okumak faydalı olacaktır. Zira Cemil Meriç bütün Batılı formasyonuna rağmen laisizmin dayandığı düalitik anlayışı zorlayacak bir bilgi anlayışına ulaşmıştır. Bu bilgi irfanın sınırları içerisinde ve onun temel tanımlarıyla uyumlu bir bilgidir. Cemil Meriç (2013: 33) irfan[3] kavramını dini ve dünyevi diye ikiye ayrılmayan ve ilim, iman ve edep kavramlarını da

3 Aydın olmanın irfan sahibi olmak ilgisi olduğuna dair bir iddia ve irfanın salt dini bilgi, arif'in ise salt alim olmadığına dair daha geniş bir açıklama için bkz. Abdulkerim Suruş, *Peygamberler Aydınların Önderleri*, Kıyam Yayınları, Ankara, 1990.

içeren; yani düşüncenin bütün kutuplarını kucaklayan çok boyutlu bir kavram olarak ele alır. Ona göre irfan tecessüsü madde dünyasına çivilemeyen, zekâyı manevi zirvelere kanatlandıran bir tür nefis terbiyesidir. Dolayısıyla Cemil Meriç'te irfan sahibi olarak tanımlanan entelektüel katı laik belirlemelerle biçimlenen bir kişi olarak takdim edilemez.

Dreyfus Davası'yla entelektüel meselesine giriş yapan Cemil Meriç yazısının devamında çeşitli Batılı yazarlardan alıntılar yaparak entelektüelin niteliklerini ve sorumluluklarını belirlemeye ve oradan da entelektüelin genel bir prototipini çıkarmaya çalışır. Cemil Meriç'in (2015a: 16-18) lehte ve aleyhte tasvirlerle çeşitlenen alıntılarından ortaya çıkan olumlu entelektüel profili aşağı yukarı şöyledir: Entelektüel düşünen, doğruyu arayan, nesnel bilgiye ulaşmaya çalışan, mütemadiyen eleştiren kimsedir. Yaygın şekilde hayatını kafasıyla kazanan kişi diye tanımlansa da, Cemil Meriç haklı olarak bu sınırlamaya karşı çıkar. Çünkü entelektüel salt kafasıyla hayatını kazananlar arasından çıkmayacağı gibi her kafasıyla hayatını kazanana da entelektüel denilemez. Dolayısıyla entelektüel her meslek grubundan çıkabilir. Önemli olan köken sorunu değil, nitelik ve işlev sorunudur. Aklını kullanmaktan başka çıkar yolu olmayan entelektüelin dürüstlük ve samimiyet önkoşuluyla bağlanmış bir diğer özelliği de kuşkuculuğudur: Verili her tür bilgiye, yerleşik her düzene karşı bir kuşku, bir itiraz. Hoşgörü sahibi de olması gereken entelektüelin toplumsal uyarıcı olmak gibi genel bir sorumluluğu vardır. Entelektüel belli bir zümreden değildir. Toplumun bütün kesimlerinden, bütün toplumsal katmanlardan, bütün meslek gruplarından entelektüeller çıkabilir. Bilgi (diploma) tek başına kişiyi entelektüel kılmaya yetmez. Bilgi entelektüel olmanın gerekli koşuludur, ama yeterli koşulu değildir (Kılıçbay, 2006: 13). Bunun yanı sıra entelektüeller sahip oldukları bilgi birikimiyle sembolleri ve soyut referansları sıklıkla ve çoğu zamanda ustalıkla kullanan kişilerdir.

Cemil Meriç'in entelektüel konusunda toparlayıcı olduğunu düşündüğü ve alıntıladığı bir açıklamada Toker Dereli (1974: 31) şunları söylüyor: "Entelektüeller, somut olayların üstüne yükselebilip soyut kademede düşünebilen, toplumun temel yapısı, meseleleri ve değerleriyle meşgul olup başlıca sosyal, ekonomik ve politik gelişmeleri eleştirebilen, genellikle kabul edilmiş görüşleri, izah tarzlarını, varsayımları tahlil ve tenkit edebilme, bunlara bir şeyler katabilme veya hiç olmazsa bu görüşleri, izah tarzlarını veya faraziyeleri yorumlayabilme gücüne sahip kimselerdir. Entelektüel sayılabilmek için formel bir öğrenim görmüş olmak şart değildir. Edebi üslup, mesleki sıfat ve roller, siyasi ya da idari sorumluluklar, entelektüel sıfatından ayrı tutulmalıdır."

Toker Dereli'nin entelektüel betimlemesini aktardıktan sonra Cemil Meriç (2015a: 24) kendisi de bir entelektüel taslağı çizer. Onun çizdiği taslağa göre "Entelektüel, zamanının irfanına sahip olacaktır. Ülkesinin dilini, edebiyatını, tarihini bilecek, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olmayacaktır. Peşin hükümlere iltifat etmeyecek, olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendirecektir. Başlıca vasıfları dürüst, uyanık ve cesur olmaktır. Yani bir bilgi hamalı değildir entelektüel. Hakikat uğrunda her savaşı göze alan bağımsız bir mücahittir." Hakikat uğruna bağımsız bir mücadeleyi göze alabilmek entelektüeli yalnızlaştırır. Kalabalıklar yerleşik doğruları, düzeni, gelenekleri sever ve orada kendini güvende hisseder. O yüzden de kalabalıklar entelektüelden rahatsız olur, entelektüel ise kalabalıkların saplantılarından huzursuz olur. Entelektüel için kaçınılmaz sonuç yalnızlık, çatışma ve iç ve dış gerilimlere maruz kalmaktır.

Entelektüeli ilişkileri, aidiyetleri ve angajmanları bağlamında değerlendiren Cemil Meriç'e göre, entelektüel hiçbir grubun, zümrenin, partinin, sınıfın adamı ya da hizmetkârı değildir. Entelektüel kimse adına çalışmaz, kimseden doğrudan emir almaz. Entelektüelin tek bağlılığı hakikatedir. Bu bağlamda kendi toplumsal ve tarihsel gerçeğiyle barışıktır; yani kendi dilini, dinini ve tarihini bilir. Bireysel ve toplumsal sorumlulukları ekseninde, ifa etmek zorunda olduğu görevleri, göze alması gereken savaşımları, atılacağı bazı tehlikeleri vardır. Her koşulda doğruyu dillendirmekle, yalan perdelerini yırtmakla görevli olan entelektüel, bazen yangın kulesindeki nöbetçi, bazen engine açılan geminin kılavuzu olacak, önceden görüp uyaracak, insanları ve toplumları tehlikelerden koruyacaktır. Bireysel ve toplumsal sorumlulukları dururken, fildişi kulesinde salt düşüncenin ayartıcılığına kapılmak en başta düşüncenin kendisine ihanettir.

Cemil Meriç'e göre entelektüel olmak için önce insan olmak gerekir. İnsan hangi özellikleriyle belirginleşiyorsa, entelektüel de o temel özelliklere sahip olacak önce. Yani aklı olacak entelektüelin, iradesi olacak, maruz kalmayacak, seçebilecek, tercihte bulunacak, hürriyet sahibi olacak ve düşünecek. Entelektüelin temel vasfı düşünmektir. Yani entelektüel aklıyla, düşüncesiyle, şuuruyla var olan kişidir. Cemil Meriç için (2014: 539) entelektüel "uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününü kucaklamaya çalışan bir tecessüs"tür. Ona göre entelektüelin görevi hakikatleri perdeleyen karanlıkları aydınlatmaktır. İnsanların kafasındaki karmaşıklığı vuzuha kavuşturmalı, işlerin aslını göstermelidir. Görünür olayların arkasına gizlenmiş saikleri bulup çıkarmalı. Kamufle edilmiş yalanları gerçeğin ışığıyla aydınlatmalı. Uyuşan şuurları uyarmalı. Bir anlamda entelektüel bir mücadelenin, bir kavganın, bir savaşın adamıdır.

Ancak entelektüelin bu kavgadaki silahı top, tüfek ya da yumruk değildir. Entelektüelin tek bir kavga aracı vardır; o da kalemdir. Sözle, yazıyla kazanılmayacak zafer yoktur ona göre. Bunun için gereken ise bitmez tükenmez bir sabır ve enerjiyle insanları okumaya, düşünmeye sevk etmektir. Kalemle yapılan fetihler kılıçla yapılanların aksine tarihe, yani ebediyete mal olur (Meriç, 2014: 541).

Cemil Meriç'in idealize ettiği entelektüel tanımına ek olarak zaman zaman gündeme getirdiği eksi kutupta duran, bilgisi olan ama eylemi hakikatin gereksindiği doğrultuda olmayan, dolaysıyla gerçekte entelektüel denilmeyi hak etmeyen bir entelektüel tipi daha vardır. Cemil Meriç'in (2015a: 55, 61) kimi zaman yarı entelektüel, kimi zaman şezlong entelektüeli dediği bu tipi besleyen aidiyetler, kimlikler, angajmanlar, ideolojiler ve iktidar gibi çeşitli koşullar vardır. Malum olduğu üzere her entelektüel en geniş anlamda bir toplumsal çevrenin ve ilişkiler ağının organik bir parçasıdır. Entelektüel söz konusu sosyal çevreye ya da ilişkiler ağına bilerek ya da bilmeyerek boyun eğdiğinde entelektüel vasfını kaybetmeye başlar. Örneğin entelektüel mevcut toplumsal düzeni, iktidar yapılarını, ilişkileri haklılaştırmaya başladığında, onlara bir meşruiyet zemini kurmaya çalıştığında ya da onlara bir tutarlılık arayışına girdiğinde kendi entelektüel zeminini kaybetmeye başlar. Bir toplumdaki iktidar odakları entelektüeli bu anlamda kullanmak ve kendi hizmetinde görmek isterler. Söz konusu iktidarlar entelektüeli kendi hâkim çıkarlarını korumak, rıza üretimini temin etmek, düşman ideolojilere karşı kendi ideolojilerini güçlendirmek için işlevsel kılmak isterler. Bu durum gerçek kimliği iktidar karşısında ortaya çıkacak entelektüelin sınandığı ve kaybettiği noktayı oluşturur. Bir başka ifadeyle temel misyonu put kırmak olan entelektüelin put kırmak bir yana bir put onarıcısına ya da bir put inşacısına dönüşmesi onun kaybetmesi ve entelektüel halkasının dışına çıkmasına neden olur.

Kısacası bütün entelektüel literatüründe olduğu gibi Cemil Meriç'e göre de yekpare bir entelektüel yok; bir yanda kendi içinde çeşitlenen, bilgi sahibi ve bilgisiyle eylemi bütünleşen bir hakikat arayıcısı ve bir devrimci olarak entelektüel var, öte yanda ise bilgi sahibi ama eylemini hakikate ram etmeyen, kendini hakikate feda etmeyi göze alamayan, işbirlikçi, konformist, muhafazakâr bir entelektüel var. Aslında bu durum şöyle de ifade edilebilir; her düşüncenin, her grubun, her partinin, her sosyal sınıfın, hatta her iktidarın kendi entelektüeli var. Bütünüyle olumsuzlanması mümkün olmayan aidiyetler en nihayetinde entelektüelin özgürlüğünü ve özgünlüğünü elinden alıyorsa, gerçekle sahte arasındaki ayrışma başlar ve entelektüel bu ayrışmada kendi değer kaybına sebep olacak sahtenin alanına girer.

Türk toplumunun Batılılaşma süreciyle Türk aydınının kaderi arasında bir geçişkenlik, bir karşılıklılık ilişkisi gören Cemil Meriç (2015a: 111), Türk entelektüelini; ortaya çıkışını, fikri durumunu, pozisyon alışını Batılılaşma/modernleşme/çağdaşlaşma üzerinden okumayı dener. Türk entelektüelinin ortaya çıkışını yeniçeriliğin ilgası ve ulemanın sahneden çekilmesiyle, yani on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısıyla (1855-1856) başlatır (Meriç, 2014: 478). Batılılaşma olgusunun temel ajanı olarak gördüğü Türk aydınının Tanzimat'tan bu yana Türk toplumunu değiştirip dönüştürmek, Batılı formda yeniden inşa etmek peşinde olduğunu ifade eder. Bu amaç peşindeki Türk entelektüelinin kendi içinde metot farklılaşması ya da çatışması yaşadığı bilinmektedir. Toplumu yenileme ve ıslah etme hedefiyle yola koyulan Türk entelektüeli bu konuda genelde yukarıdan inmeci bir üslup içinde olmuş, bu doğrultuda kimi zaman ihtilalci, kimi zaman inkılapçı, kimi zaman da devrimci olmuştur. Cemil Meriç Batılılaşma yanlısı Türk aydınına sirayet eden kötü bir hastalıktan da sıklıkla bahseder. Bu hastalık kendi ülkesini, vatanını, insanını, toplumunu beğenmemek, aşağı görmek, kötülemek hastalığıdır. Bu aydınlara göre bu topluma ait ne varsa değersizdir. Bunlar başka sevdalar yüzünden kendi ülkelerini yaşanmaz bulurlar. Ancak Cemil Meriç (2010: 97) çok yerinde bir tespitle ülkesini yaşanmaz bulanlar, ülkesini yaşanmaz hale getirenlerdir der. Bu aydınlar bir anlamda derin bir yabancılaşma yaşayan bu yüzden de kendilerinden kaçan aydınlardır.

Cemil Meriç'e göre (2015a: 282) Batılılaşma idealine kendisini ziyadesiyle kaptıran Türk entelektüelinin aldanmak ve aldatmak gibi bir alınyazısı vardır. Çünkü ona göre Batı başkasıdır, zehirli sarmaşıklar ülkesidir, Batılı olmak bir tür başkalaşmak, yabancılaşmak, kendini inkâr etmek, bilinci felce uğratmak, zehirlenmektir. Cemil Meriç düşüncesinde ana temalardan birini oluşturan yabancılaşma, Batılılaşma olgusunu izah ederken son derece önemli ve işlevsel bir kavramdır (Taşdelen, 2010: 89-94). Zira gerçekte bir yabancılaşma edimi olan Batılılaşmak kendin olmaktan vazgeçmek, kendine ait ne kadar değerin ve kutsalın varsa inkâr edip, başka bir bedende ayrıksı bir kimliğe bürünme çabasıdır. Bir anlamda köleliğe razı olmak, maskaralaşmak, hatta gâvurlaşmaktır. Onun için Batı'ya yönelmek aldanmak, Batı'ya davet etmek ise aldatmaktır. Oysa Cemil Meriç'e (2010: 99) göre "biz apayrı bir medeniyetin çocuklarıyız; düşman bir medeniyetin, bambaşka ölçüleri olan, çok daha eski, çok daha asil, çok daha insanca bir medeniyetin."

Türk aydınının kendisi Tanzimat'tan bu yanı Batı'nın büyülü dünyasında kaybolmuştur, bu yetmezmiş gibi toplumu da dıştan albenisi yüksek olan

ama gerçekte karanlık dehlizlerle dolu bu bilinmeze davet ederek onu bir uçuruma sürüklemiştir. Bu nedenle Cemil Meriç Türk toplumunun Batılılaşma sürecini ya da serüvenini eleştirel bir perspektifle değerlendirmiş ve bu sürecin topluma ve entelektüellere yaşattığı kafa karışıklığını göstermeye çalışmıştır. Bu amaçla sürecin üzerinden işlediği dili, ideolojiyi, sanatı, bilimi ve yaşam alanlarını kavramsal düzeyden başlayarak süzgeçten geçirmeye çalışmıştır. Çünkü ona göre düşünmeye başlamak bir anlamda kelimeler, kavramlar üzerine düşünmeye başlamak demektir (Meriç, 2002b: 194). Kavramları veya kelimeleri iyi tanımlamadan girişilecek her tartışma ya yanlış yönelimlere veya kısır bir döngüye sebep olacaktır. Bu yüzden de kavramların iyi ve masum görünüşlerine rağmen içerdikleri derin, çapraşık, aykırı ve hatta belki kötücül taraflarını göstermeyi bir sorumluluk olarak kabul etmiştir. Bu maksatla Cemil Meriç'in kendisiyle en çok cedelleştiği kavram Batılılaşma ve onunla eş anlamda kullanılan diğer kavramlardır.

Batılılaşmamak ya da onun başka bir makyajla arzı endam eden yüzü olan çağdaşlaşma Cemil Meriç'e (2014: 29-31) göre düşünce selameti için sözlüklerden tart edilmesi gereken habis bir kelimedir. Çünkü bu ve benzeri kelimeler bilinçlerimizi bulandırmak için alafranga aydınlarımız tarafından uydurulmuş kelimelerdir. Çünkü ona göre bu kelimeler (Avrupalılaşmak, Batılılaşmak, çağdaşlaşmak, modernleşmek, medenileşmek vs) Tanzimat'tan bu yana Türk aydınlarının yarı bilinçli olarak kullandıkları gerçekte bir iflası, bir inkârı ve intiharı ifade eden kelimelerdir. Cemil Meriç bu kelimelerin çağrışımlarıyla Batılı emperyalizmin amaçları arasında bir ortaklık görür. Ona göre emperyalizm ele geçirmek istediği ülkeleri kendine benzetmeye çalışarak gerçekleştirmek amacına ulaşmak ister. Dolayısıyla çağdaşlaşmayı istemek bir anlamda emperyalistlerin amaçlarına hizmet etmek demektir.

Cemil Meriç (2014: 60-65) eserlerinde Osmanlı'dan günümüze Türk toplumunun yaşadığı Batılılaşma serüvenine eğilirken süreci tarihi kökleriyle ele alır. Kendi kendine yeten imparatorluğun özellikle on yedinci yüzyılda yaşamaya başladığı askeri yenilgilerden sonra toprak kaybetmesini Batı'ya yönelişin esas nedeni olarak görür. Daha doğrusu Osmanlı bu nedenden dolayı ilk kez Batı gerçeğiyle farklı bir düzlemde karşılaşmak zorunda kalmıştır. Artık Osmanlı için Batı fethetmeye gittiği coğrafyalardan ibaret değildir: İşler tersine dönmüş ve Batı askeri alanda üstünlüğü ele geçirmeye başlamıştır. Bu yüzden de Osmanlı yüzyıllarca barbar ve kafir olarak tanımladığı ve bir anlamda hep tepeden baktığı Batı'ya bu tarihten itibaren ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir yer olarak yönelmeye başlamıştır. Batı'dan

aldığı ilk yardım askeri nitelikteydi: Ordudaki yenileştirme ve silahlardaki iyileştirme faaliyetleri maddi düzlemde de olsa Osmanlı Batılılaşmasının da başlangıcını oluşturuyordu. On sekizinci yüzyılda önceleri maddi içerikle başlayan Batılılaşma hareketi aradan çok uzun geçmeden biraz da zorunlu ya da kaçınılmaz nedenlerle[4] kültürel bir boyut kazanmaya başladı.

Cemil Meriç (2014: 65) bu durumu şöyle izah ediyor: "Askeri ıslahatçıların niyeti iki dünyayı ayıran duvarda küçük bir çatlak açmaktı, belli ölçüde su geçecekti bu çatlaktan. Ama öyle olmadı, bir sel aktı bu delikten, duvarda oluşan binlerce delikten fışkıran, eskiyi yıkan ve yeni bir yaşam biçiminin tohumlarını saçan bir sel. Ardı arkası kesilmeyecek gibi çağlayan bir sel." Cemil Meriç'in son derece çarpıcı bir biçimde özetlediği Batılılaşmanın başlangıç süreci Tanzimat'la[5] birlikte ana akım bir hareket halini almaya başladı. Yani artık selin önünü alma olasılığı büsbütün ortadan kalkmıştı. Çünkü on sekizinci yüzyılda bazı diplomatların seyahatleriyle başlayan tanışıklık, on dokuzuncu yüzyılda eğitim amaçlı gönderilen öğrencilerin ve yine aynı yüzyılda bazısı zorunlu olarak sürgüne, bazısı da isteyerek Avrupa'ya giden bir kısım aydının açtığı kapılar artık kapanmaz bir nitelik kazanmıştı. Artık o kapılardan hiçbir gümrüğe takılmadan maddi manevi bir çok şey yurda girmeye başlamış ve böylelikle dönüşü olmayan bir değişimin habercisi olmuştu.

Kapıları açan ve o kapılardan özellikle kültürel malları sokanlar, dolayısıyla kültürel Batılılaşmanın en önemli ajanları olanlar özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren teşekkül etmeye başlayan Batılılaşmış aydınlardı. Yani başta Yeni Osmanlılar[6], sonrasında Jön Türkler

4 Cemil Meriç *Kırk Ambar*'da bu kaçınılmaz durumu şu şekilde açıklıyor: "Oysa yeni tip bir ordu teşkil etmek için subay yetiştirecek okulların inşası, maarif reformları, bu reformları ayakta tutacak müesseselerin oluşturulması, hükümet düzeyinde yapılacak reformlar, bütün bu reformların uygulanmasını ve devamını sağlayacak idari reformlar ve sonunda da iktisadi reformlar kaçınılmazdı." Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014. s.64.

5 "1841'den itibaren, Tanzimat uygulanmaya başlanır. Ordunun yeni baştan teşkilatlanması, mekteplerin, mahkemelerin kurulması, idarede koyu bir merkeziyetçilik ve az sonra yeni bir adli teşkilat ile Fransa'nın tıpkısı bir usul-ü muhakemat... Avrupa'dan müşavirler, hocalar getirilir. Yabancı diller, daha da çok Fransızca okutulur. Batı mektep ve üniversitelerine talebeler yollanır. Merkezi hükümetin eyaletler üzerindeki hakimiyeti güçlenir. Orduya gelince... Kuvvetini, sabırlı, itaatkâr, cesur ve daima savaşa koşmaya hazır bir milletten alan bu müessese, kendini toplar. Babılâli'ye Batılılaşmış devlet adamları ve vekiller doldurulur: Reşit, Ali ve Fuat Paşa'lar gibi..." Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014. s.137.

6 "Yeniçeriliğin ilgasından sonra ulema yalnız kalır, yeni suallere verecek cevabı yoktur. 1821 Tercüme Odası, 1831 Tıbbiye, Elçilikler, Misyoner Mektepleri ile ulemanın karşısına yepyeni bir zümre çıkar: intelijansiya. Bizde müstağriplerin ilk

ve sonrasında Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemi aydınları. Her biri kendi döneminde kendi rollerini oynadılar. Ancak büyük çoğunluğu Batı'yı bir mit haline getirmiş olan bu aydınlar Batı'ya sarsılmaz bir imanla bağlandılar ve onda ne varsa hiçbir sorgulamaya tabi tutmaksızın kabul ettiler ve asıl önemlisi toplumun da kabul etmesi için ellerinden gelen her şeyi yaptılar. Bu doğrultuda Batı'nın düşünce ufkuna dâhil olmaktan, onun dilini öğrenmeye ve kullanmaya kadar, gündelik yaşam pratiklerinden eğitim ve sanat etkinliklerine kadar her konuda Batılı olmayı tercih ettiler. Ali ve Fuat Paşalardan Namık Kemallere, Said Halim Paşalardan Ziya Gökalplere kadar durum böyledir. Bu isimlerin Batılılaşma tercihlerinde (metodolojiden maddi veya kültür ürünlerine kadar) bir homojenlik söz konusu olmasa da en nihayetinde bir Batılılaşma fikri etrafında buluşmuş olurlar. Ancak kültürel içerikli Batılılaşma kendi aralarındaki tartışmanın ve ayrışmanın da başladığı esas noktayı oluşturdu. Zira kültürel Batılılaşma bir takım teknik araç gerecin alınmasından çok öte bir anlam içeriyordu. Batılı kültürün zorunlu ya da istençli ithali kültürel bir çatışma alanının oluşmasına ve hayati sayılabilecek bir kimlik krizinin de oluşmasına sebep olmuştur. Cemil Meriç'in de diğer birçok Türk aydını gibi tartışmaya konu ettiği ve çoğunlukla eleştirel bir tutum takındığı Batılılaşma budur.

Cemil Meriç'e (2010: 176, 179) göre Batı'nın Osmanlı'ya ve İslâm'a karşı bitmez tükenmez bir düşmanlığı vardır. Batı Osmanlı ve İslâm'la mücadele ederken her zaman kimi stratejiler geliştirmiştir. On dokuzuncu yüzyılda geliştirdiği strateji önceki yüzyılların aksine doğrudan harp esası üzerine değildi, tam aksine daha sinsi, daha taktik bir saldırı planıydı; doğrudan yıkamadığını içerden zehirlemek, toplumu ifsat etmek, toplumun önüne yanlış hedef ve idealler koymak... Batı'nın en büyük amacı genelde Türk toplumunda özelde ise toplumun öncü kuvveti olan aydınlar arasında kutsalları yok etmek ve onları Osmanlı'nın barbar, İslâm'ın ise gericilik olduğuna inandırmaktı. On dokuzuncu yüzyıl Batı'nın bu emellerine ulaştığı yüzyıl olmuştur. Tanzimat ve sonrasının ufuksuz ve köksüz Türk aydını, tarihi misyonundan uzaklaşmış ya da uzaklaştırılmış olan geleneksel ulemanın felce uğramış varlığı karşısında kendi kutsallarıyla mücadeleyi bir ülkü haline getirmişti. Ancak bu ülkü Fransız entelektüel-

örnekleri Yeni Osmanlılar. M. Fazıl Paşa, Ali Paşa düşman onları beslemeyecekti. Batı tefekkürü ile doğrudan temas imkânı yoktu. Gayet ibtidai idi Fransızcaları. Bir dünya görüşü, bir devrin, milyonlarca insanın eseridir. Bir hamlede kendini vermez. Fakat Avrupa'nın fetihleri karşısında bu genç çocukların gözleri kamaştı. Mehlika Sultan'a aşık yedi genç Osmanlı. Ülkelerine bir konfetiyle döndüler, Batı'nın kelimelerine âşıktılar." Bkz. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s.283.

lerinin kiliseye karşı verdikleri mücadelenin bilinçsiz bir taklidiydi. Çünkü Cemil Meriç'e göre din Batı için bir afyon ama Osmanlı için bir bilinçtir, dayanışmadır, sevgidir.

Cemil Meriç'e göre iki ayrı Batı dolayısıyla da iki ayrı Batılılaşma vardır. Birinci Batı bilim, sanat, felsefe, teknoloji gibi değerleriyle belirginleşen ve olumlanan Batıdır, ötekisi ise emperyalizm gibi kıyıcı değerleriyle somutlaşan ve olumsuzlanan Batıdır. İkinci kategorideki Batı'ya zaten özenilecek hiçbir şey yoktur. Bu doğrultuda bir Batılılaşma arzusu olamaz ve zaten yoktur da, ancak asıl dikkat edilmesi gereken birinci kategoride yer alan Batı ve Batılılaşmadır. Zira olumlu yanları olan bu Batı, takip ve tatbik edilmeyi hak eden taraflara sahiptir. Cemil Meriç'e göre Türkiye'nin her halükarda birinci kategorideki anlamıyla Batılılaşması gerekir ve dahası birinci kategorideki Batılı değerleri alma konusunda hiçbir tereddüt ve geri çekilme de göstermemesi gerekir (Yıldırım, 2010: 77). Ancak Cemil Meriç'e göre burada dikkat edilmesi gereken ve itirazlara maruz kalan husus, Batı'nın hiçbir tahkikten geçirilmeden körü körüne taklit edilmesidir. Yani birinci Batı'nın içerisinde bile ayıklanmayı hak eden hususlar vardır. Çünkü birinci Batı inançlar, ideolojiler, değerler ve yaşam tarzlarıyla iç içedir. Bu iç içelik nedeniyle toptancı bir kabul, sorgulamaksızın bir ithal, körü körüne bir taklit beraberinde birçok uyuşmazlığı, aykırılığı, yanlışlığı da içeri buyur etmektedir.

Cemil Meriç'in bütün Batılılaşma tartışmalarına kılavuzluk edecek önemde yaptığı bir tespiti var: O da şudur, topyekûn bir Batılılaşma hem mümkün değildir hem de zaten gerekli değildir. Bunun birinci nedeni bir toplumun kendi tarihsel ve toplumsal gerçeğini bir kenara bırakarak, tarihsel ve toplumsal gerçeğine rağmen bambaşka bir kimliğe bürünmesi mümkün değildir. Kaldı ki bu mümkün olsa bile, bu hususta ikinci ve aşılamaz bir engel daha vardır. Cemil Meriç (2015b: 9) bu engeli çok veciz bir biçimde şöyle dile getiriyor; "Bütün Kur'an'ları yaksak, bütün camileri yıksak, Avrupalının gözünde Osmanlıyız; Osmanlı, yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın!" Aslında bu tespit Cemil Meriç'in Batılılaşma konusundaki nihai bakışını da sunmuş olur. Ancak bu önemli hususa rağmen maalesef Türk toplumunda baştan beri yaygın ve egemen Batılılaşma biçimi kör taklitçi, şabloncu, papağanvari bir Batılılaşma şeklinde olmuştur. Kendisini kafasıyla Batılı olarak tanımlayan Cemil Meriç birçok Batılı değere açık olmasına rağmen taklitçi ve toptancı Batılılaşmaya karşı olmuştur. Burada bir hususu daha ilave etmekte fayda var; Cemil Meriç bazı eserlerinde taklitçi Batılılaşmadan gerçek Batılılaşmaya marksizm sayesinde geçilebildiği (Meriç, 2015a: 231) şeklinde kimi yargılarda bu-

lunmuştur. Kanaatimizce Cemil Meriç Batılı bir ideolojinin Türk Batılılaşmasına doğru bir zemin kurma konusundaki katkısını abartmıştır. Bunun temel nedeni Batılı bir ideolojinin nihai teklifinin yine Batı olacağı gerçeğini göz ardı etmesidir. Bir diğer nedeni ise marksizmin Türk toplumunun tarihsel ve toplumsal tecrübesini onaylayarak, özgünlüğünü gözetebileceğini varsaymasıdır.

Cemil Meriç Batılılaşma sürecinin bütünü konusunda eleştirel bir tutuma sahip olmakla birlikte yine de eleştirilerinin ağırlığı Osmanlı dönemi Batılılaşmasına ayrılmıştır. Bunun asıl nedeni sürecin Osmanlı'da başlamış olmasıdır. Süreci başlatan ilk nedenleri, failleri ve yönelimleri dikkate almak ve daha sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için eleştirilerin Osmanlı Batılılaşmasına yoğunlaşması normaldir. Ancak asıl kırılmanın olduğu, niyetlerin ve arzuların politik yaptırımlarla desteklendiği, ideolojik yönelimlerin müşahhaslaştığı, toplumun ise bu uygulamalara icbar edildiği dönem olan Cumhuriyet dönemi Batılılaşması konusunda biraz daha temkinli olması dikkate değerdir. Okurda daha çok değerlendirme ve yorum beklentisi oluşturan dönem, ikircikli ve ihtiyatlı bir tavır içerisinde ele alınır. Bunun asıl nedeni ise konunun kendi içinde barındırdığı tehlike ve söz konusu tehlike karşısında biraz entelektüel tavırdan uzaklaşmak pahasına da olsa Cemil Meriç'in kendini güvene alma refleksidir. Çocukluk yıllarını bir kenara bıraktığımızda Cemil Meriç'in geride kalan bütün ömrünü Cumhuriyet rejiminin büyüyüp serpilmesiyle eş anlı yaşadığını görürüz. Bu da yakın tarihimizin bütün büyük toplumsal olaylarına bizatihi şahitlik ettiğini gösterir. Cumhuriyet rejiminin kurulmasından tutunda, tek parti dönemine, çok partili hayata geçişten askeri darbelere kadar hepsine bizzat tanıklık etmiştir. Ancak ilginç bir biçimde tek parti döneminin bazı uygulamalarına ilişkin az sayıdaki değerlendirmelerini saymazsak neredeyse dönemin bütün büyük toplumsal olaylarına ilişkin en ufak bir değerlendirmesi yoktur. Ancak Kurtuluş Kayalı (2010: 304), bu konudaki değerlendirmelerimizi biraz yumuşatmamıza sebep olacak şekilde; ömrünün son on yılında Cemil Meriç'in ilgisinin Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet Dönemi'ne (1923-1938) kaydığını ve bu dönemin radikal bir eleştirisinin yapıldığını düşünüyor. Kayalı'ya göre Cemil Meriç söz konusu dönemi biraz örtük olsa da net bir eleştirisini yapmıştır.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nin 'örtük' eleştirilerini saymazsak yine de Cemil Meriç'in Cumhuriyet dönemine ve özellikle de geç dönemlerine neredeyse bilerek ya da bilmeyerek ilgisiz, kayıtsız kaldığını yinelemek isteriz. Örneğin askeri darbelerin hiçbirisi, Menderes'in asılması, 6-7 Eylül olayları, Kürt meselesi ve benzeri birçok konu onun değerlendirmelerine dâhil

değildir. Sanki o günkü Türkiye'de yaşamamış, bu olayları hiç duymamış gibidir. Bu bilinçli görmezden gelme çabasının kendini güvene alma refleksinden (korkudan) kaynaklandığına ilişkin yargımızı destekleyen şey jurnallerindeki bazı değerlendirmelerindeki sert üsluptur. Söz konusu sert üslubun aynı konuları işlediği diğer kitaplarda daha temkinli bir hal aldığı rahatlıkla gözlenmektedir. Bu konuya en güzel örnek Cumhuriyet döneminde yapılan inkılaplardır. Eşine hiçbir ülkede rastlanamayacak bir vandalizm örneği olarak nitelediği harf inkılabı ve failleri konusunda *Mağaradakiler*'de "Harf devrimi kütüphanelerimizi dilsizleştirmişti. Tek parti, çelik bir korse giydirmişti şuura" (Meriç, 2015a: 229) diyen Cemil Meriç (2002a: 127, 301), aynı konuyla ilgili *Jurnal*'de şunları söyler: "Osmanlı rahatsız ediyordu Mustafa Kemal'i. Silinmesi gereken bir vesikaydı yakın tarih. Mazi zaman zaman gevezelik ediyordu. Dil devrimi Selanik'in İstanbul'a isyanıdır." Bu konuda aydınların sessizliğini ise şu cümlelerle eleştirir: "Hülaguzadeler milli hafızamızı söküp atar, kütüphanelerimizi yakarken hakiki aydınlar ya sustular, ya yollarına devam ettiler."

Böylesi gelgitler içerisinde sürekliliği olan cesur bir eylem bütünlüğü üretememiş Cemil Meriç'in (2015a: 254) Hilmi Ziya Ülken'le ilgili yazarken yaptığı suçlamaların bir kısmı kendisi içinde söylenemez mi? Hilmi Ziya'yı mazi tasfiye edilirken ve istikbal kurulurken sustuğu için hem maziye, hem de şimdiye ihanet etmekle suçlayan ve dahası suskunluğuyla kurulu düzeni müdafaa etmekle itham eden Cemil Meriç'in, geçmiş ya da güncel bazı meseleler konusundaki otosansürü/suskunluğu da aynı eleştiriler paralelinde değerlendirilemez mi? Harf inkılabı karşısında eleştirel tavrıyla ortaya çıkıp Arap harflerini savunan Yahudi Avram Galanti'yi sitayişle yâd eden Cemil Meriç'in, Avram Galanti'nin cesaretine ve hak bilirliğine benzer bir davranışı örneğini 1960 Darbesi, 1971 Muhtırası veya 12 Eylül Darbesi hakkında niçin sergilemediği merak konusudur. Kurtuluş Kayalı (2001: 243) Cemil Meriç'in Hilmi Ziya eleştirilerine rağmen ironik bir biçimde onunla çeşitli noktalarda benzeştiğinin altını çiziyor. Kayalı'ya göre aralarındaki benzerlik bizim de altını çizdiğimiz önemli politik meselelerdeki sessizlikten ibaret değildir; bunun yanı sıra yazdıkları, perspektifleri ve genel anlamda üslupları da benzeşiktir.

Cemil Meriç çalışmalarında Türk entelektüeliyle ilgili kimi genel değerlendirmeler yapıp yine kimi genel yargılar da bulunsa da, genel değerlendirmelerini ve yargılarını açımlamayı ve temellendirmeyi denediği kısmen daha derinlikli analizleri de vardır. Bu maksatla Türk entelektüelini çok sistematik olmasa da çeşitli kompartımanlar ayırmış ve farklı kompartımanlardaki entelektüelleri karşılaştırmalar yaparak değerlendirmeye ça-

lışmıştır. Söz konusu kompartımanlara ayırma işleminde en genel bölümleme sahici, gerçek entelektüelle mustağripler arasındaki ayrımdır. Cemil Meriç (2002b: 280) kimliğini kaybeden, irfanıyla alakasını kesen aydına mustağrip; yani Batı'nın yeniçerisi diyor. Bunun yanı sıra çeşitli şekillerde işlevsel kıldığı kimi bölümlemeler daha vardır. Örneğin Osmanlı entelektüeli ile Cumhuriyet dönemi entelektüelini birbirinden ayırır. Yine Osmanlı entelektüelini de Tanzimat ve Meşrutiyet entelektüeli şeklinde iki tarihi dönem içerisinde ele alıyor. Bu dönemleştirmelerde benzerlikler ve farklılıklar söz konusudur. Örneğin Tanzimat'tan bu yana bütün ideolojik farklılıklarına rağmen neredeyse bütün entelektüeller Batıcıdır, bu hususta hepsi birbirine benzer. Batıcılık hususunda aradaki fark Batı'dan neyin ne kadar alınacağı ile ilgilidir. Yine bu dönemler arasındaki farklılıklara bir örnek olarak Cemil Meriç (2013: 255) şu hususu da gösterir; Osmanlı dönemi aydınları Cumhuriyet dönemi aydınlarına oranla daha ciddi, yine Cumhuriyet dönemi aydını Osmanlı aydınına oranla daha sığdır. Cemil Meriç'in dönem bazlı entelektüel tipolojilerine ek olarak bir de ideolojik angajmanlarını esas alarak yaptığı bir ayrıştırma söz konusudur ki burada esas olan sağ ve sol entelektüellerdir. Bu ayrım kimi zaman kendi içinde İslâmcı, Kemalist gibi alt adlandırmalar şeklinde metinlerinde çoğalmaya, çeşitlenmeye devam eder.

Cemil Meriç'e göre Tanzimat ve sonrası Türk aydınına en çok yakışan sıfat mustağriptir. Mustağripler Batıcı, Batılı ya da Batılılaşma yanlısıydılar ama gerçek anlamda Batı ne demektir bilmiyorlardı. Hem kendileri hem de Batı hakkındaki düşünceleri çok yüzeyseldi. Örneğin "irfan kalemize sokulan tahta at" (Meriç, 2014: 472) dediği Yeni Osmanlılardan olan Namık Kemal nesli için şu tespitte bulunur Cemil Meriç (2014: 303); "Namık Kemal nesli ne kendi meselelerini biliyordu, ne de Avrupa'nın meselelerine aşina idi. Tek kaygısı vardı o neslin: teceddüt." Cemil Meriç'e göre Tanzimat'tan bu yana Türk aydının ve dolayısıyla Türk düşüncesinin genel özellikleri; taklit, intihal ve tercüme olan bir tür gölge-düşünce. Bu aydınlar bir anlamda Türk görünümlü Batılılardı; ülkesinden, insanından ve kendinden kaçış tek marifetleriydi. Amaçları Osmanlı'yı bütünüyle değiştirmekti. Osmanlı'yı kalbiyle ve aklıyla Batı yapmak istiyorlardı: Gündelik yaşamdan siyasete kadar bütün hayat tezahürleriyle üstelik. Cemil Meriç'e (2002b: 293) göre Meşrutiyet'ten sonra bazı aydınlar zaman zaman başka arayışlara da girdiler. Kaçış da denilebilecek bu arayışları bazılarını İran'a bazılarını Yunan'a bazılarını da Turan'a yöneltmişti. Batı'nın alternatifi bir arayış değildi bu; aksine çoğu zaman Batı'yla sentezlenen bir arayıştı. Önemli olan Türk ve İslâm'dan uzaklaşmaktı. Bu maksatla söz

konusu arayışa ya da kaçışa yeltenenler köklerini de İslâm öncesinde arama telaşına düştüler. Bazen Hun'da bazen Tatar'da bazen Sümer'de bazen de Hitit'de buldular köklerini.

Türk entelektüelini bir takım vasıflarla betimleyen Cemil Meriç, bu vasıfların en başında kendi başına düşünememeyi, şabloncu, tekrarcı ve taklitçi olmayı anar. Bu genel vasıf baştan beri bütün entelektüel kesimlerini kapsar. Örneğin ona göre entelektüelin öncülü olan ulemanın[7] tekrarlayıcılık vasfı aynı şekilde Tanzimat entelektüelinde de kendini gösterir. Ulema Kuran'ın, hadislerin ve daha önceki imam veya müçtehitlerin tekrarlayıcısıdır. Tanzimat dönemi ve sonrası Türk aydını ise Avrupa düşüncesinin tekrarlayıcısı, taklitçisidir (Meriç, 2015a: 23). Aynı şekilde sağ ve sol entelektüellerin hepsi de bu temel zaaflarla maluldür. Ona göre sağ entelektüel kendi kovuğuna çekilmiş, münzevi, hatta mazlum ve mustariptir. Kendine mahsus hiçbir fikri yoktur. Sağcı entelektüel, sağcılığa yakışmayacak şekilde Osmanlıca da bilmez herhangi bir Batı dili de. Sürekli vesayet altındadır. Sağcı entelektüel huysuz, intibaksız, tembel ve kıskançtır. Buna karşın sol entelektüel ise eline tutuşturulan hazır reçeteleri kekelemekten başka bir iş yapmayan bir tür papağan. Kendi sağlam dayanakları olmadığı için Batılıya muhtaç, bu yüzden de topaldır, koltuk değnekleriyle yürümeye mahkûmdur. Sembollere ve sloganlara mahkûmdur (Meriç, 2002d: 198). Her iki grubun ortak duygusu düşmanlıktır. Her tür diyalogu yok eden kör bir düşmanlık. Taraflar anlamaya, dinlemeye, düşünmeye açık olmadıkları için birbirlerine karşı tahammülsüz. Her grup kendi önyargısında, kendi cehaletinde mahpus. Oysa diyalog,

7 Cemil Meriç'e göre "Osmanlı tefekkürde monogamdı." Bkz. Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002c, s.86. Cemil Meriç aslında bu ve buna benzer başka birçok eserinde söylediği sözlerle Osmanlı'da bir düşüncenin olmadığını, dolayısıyla Osmanlı'nın bir düşünce imparatorluğu değil, bir iman ve fetih imparatorluğundan ibaret olduğunu iddia ediyor. Bu abartılı ve çok iyi temellendirilememiş iddiaya birçok itiraz yapılabilir ve yapılmalıdır. Örneğin Dücane Cündioğlu "tezatlarını kılıçla çözdüğü ve bu nedenle de düşünmeye, düşünceye, düşünüre, kelime ve söze ihtiyacı olmadığı sıklıkla iddia edilen Osmanlı'nın ilim ve fikir mirası hakkında konuşan birinin, bu cihangir medeniyetin ilim ve edebiyat dilinin Arapça, Farsça ve Türkçe olduğunu ve bunların da kahir ekseriyetinin yazma halinde bulunduğunu hesaba katması ve gerçekte bu malzemeyi de dikkate alarak konuşması gerekmez miydi?" diye soruyor. Devamında Milli Kütüphane'nin bugünkü kayıtlarına göre sadece Türkiye'de beş yüz bin yazma eser bulunduğunu ifade eden Dücane Cündioğlu bu eserleri görmezden gelerek "Osmanlı'da düşünce yoktu" yargısında bulunan Cemil Meriç'in yine de mazur görülebileceğini belirtiyor. Çünkü Cündioğlu'na göre Cemil Meriç Osmanlı ilim ve düşünce mirasını tanımıyordu. Bkz. Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi*, 5. Baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2015. s.197-199. Yeri gelmişken; Cündioğlu'na göre Cemil Meriç'in bilgi yetersizlikleri sadece Osmanlı konusuyla sınırlı değildir, benzer başka konularda da bilgi yetersizlikleri vardır.

düşünce alışverişi, tartışma hakikati birlikte arama işidir. Cemil Meriç'e göre düşünce şüpheyle başlar. Oysa başka bütün seslere kulaklarını tıkarcasına kendi düşüncesini mutlaklaştırmak tehlikeli düzeyde saptırıcıdır. Düşünmek her düşünceyi duymak, onlara açık olmak, onlar üzerine de düşünebilmek, kendi düşüncenle kıyaslayabilmek demektir. Düşünmek, düşüncenin bütün alanlarına dalabilme ihtimalidir. Düşüncenin yasak bölgesi yoktur.

Kendisini ne sağda ne de solda gören Cemil Meriç (2010: 92), belki de tam da bu yüzden idrakimize giydirilmeye çalışılan deli gömleklerini giyinmekten kaçınır ve tek bir ideolojinin bunaltıcı hapishanesinden bütün düşüncelerin özgürleştirici evrenine kapılarını açmayı yeğler. Aslında Cemil Meriç ideolojiler gerçeğini ve kısmi işlevselliklerini bütünüyle yadsımaz, onun itiraz ettiği esas şey tek bir ideolojiyi mutlaklaştırıp, bir anlamda obskürantizmi yüceltme ediminedir. Her tür taassuba karşı olduğu için geniş bir yelpazede dolanır. Ama korkmadan gerçekleştirdiği bu düşünce yolculuğu onu yalnızlaştırır. Hangi düşüncenin sularında gezinmişse, başkaları onu ötekileştirmişler, kabullenmemişler. Cemil Meriç sağ ve soldaki entelektüellerin çeşitli ilgileri ve ilişkilerinden dolayı hep kendisine karşı mesafeli olduklarını dile getirmiştir. Bu yüzden hep biraz yalnız, hep biraz münzevidir. Bu yüzden bazen solcular onu sağcı, bazen de sağcılar onu solcu görmüşler. Özellikle sağda tanımlanmaktan çok rahatsızdır. Ama bunun sebebini biraz solculara bağlar; onların kendisini sağcıların yanına ittiğinden şikâyet eder. Buna karşın sağcıların kendisine karşı ilgili ve nazik, kendisinin de onlara karşı tahammüllü ve hoşgörülü olduğunu yazar. En nihayetinde sağla olan yakınlaşmasını fikri iffeti için bir tehlike saymaz (Meriç, 2002d: 192).

Sağa karşı son derece üst perdeden ve lütufkâr bir dil kullanan Cemil Meriç'in sola karşı biraz daha kompleksli olduğu gibi bir sonucuna varılabilir. "Ötüken'in bastığı kitap okunmazmış. Peki, siz basın" (Meriç, 2002d: 200) veya "*Yeni Devir*'de yazı yazmak haysiyet kırıcı, amenna. Fakat..." (Meriç, 2002d: 266) derken sola karşı hissettiği ezikliğin ya da içsel yöneliminin hep sürdüğü söylenebilir. Ama sol sağın gösterdiği dostluğu hiç göstermez ona. Ama Cemil Meriç her şeye rağmen sağı kendi düşünsel muhatabı olarak kabul etmez. Her ne kadar arzu ettiği düzeyde bir ilişki kuramasa da Cemil Meriç düşünsel muhataplarının solda olduğu kanaatindedir. Sağdakilerle "dil, zevk ve heyecan" ortaklığı hisseder. Bu yüzden de kendisini diliyle, zevkleriyle ve heyecanlarıyla *Büyük Doğu* kadrosuna, düşünce ve inançlarıyla *Yön*'e yakın hisseder (Meriç, 2002a: 362). Kurtuluş Kayalı (2001: 229) Cemil Meriç'in bu hissiyatını katı farklılıklara bir

tepki, benzerliğe bir davetiye, diyaloğa çağrı olarak yorumluyor. Kayalı'ya göre Cemil Meriç Türk düşünce hayatına egemen olan birbirinden kopuk adacıkları birbirine bağlamaya ya da en azından birbirleriyle irtibatlandırmayı amaçlamıştır.

Cemil Meriç nasıl ki kendisiyle ilgili değerlendirmeleri kalıp yargılarla yapmamışsa, benzer bir şekilde başka bazı yazarlarla ilgili de kalıp yargılara, değerlendirmelere müracaat etmemiştir. Sağ ve sol kavramları bahsi açıkken bu konuda bir örnek vermek isabetli olur. Cemil Meriç (2013: 275) Mehmed Akif, Tevfik Fikret, Peyami Safa, Nazım Hikmet gibi bazı isimleri anarak ve onlarla ilgili egemen değerlendirmenin aksine Mehmed Akif ve Peyami Safa'yı sol, Tevfik Fikret ve Nazım Hikmet'i ise sol kategoride entelektüeller olarak değerlendirmiştir. Bu düşüncesini temellendirirken de şu argümanları ileri sürmüştür; ona göre Akif halk çocuğu buna karşın Fikret ise fildişi kulesine hapis yüzde yüz ferdiyetçi birisidir. Yine Peyami Safa doğuştan yoksul, kalemiyle kuyu kazmak zorundayken, Nazım Hikmet mutlu azınlığın temsilcisi, bir paşazadedir. Cemil Meriç kendince bu aydınların gerçek konumlarını belirlerken yine de hakkaniyetli olmayı elden bırakmamaya çalışır. Ona göre bu aydınlar karşıt kutuplarda yer alsalar da düşman kardeşlerdir. Nerde konumlanırlarsa konumlansınlar, neyi arzu ederlerse etsinler, ne düşünürlerse düşünsünler, sonuç itibariyle günahlarıyla sevaplarıyla Türk düşüncesinin bir cüzüdürler.

Cemil Meriç Tanzimat döneminden günümüze birçok Türk aydınını ele aldığı ve zaman zaman bazılarına karşı çok sertleşse de nihai kertede onların mirasına karşı kadirşinas davrandığı unutulmamalıdır. Örneğin Tanzimat'tan bu yana tek büyük İslâm mütefekkiri yetişmemiştir diyen Cemil Meriç (2014: 199,200) yeri geldiğinde bazı isimlerden; örneğin Cevdet Paşa'dan, Ahmet Mithad'tan, Salim Halim Paşa'dan, Said Nursi'den, Mehmed Akif'ten, Yahya Kemal'den, Necip Fazıl'dan, Attila İlhan'dan ve benzerlerinden sitayişle söz eder. Örneğin çok severim dediği Mehmed Akif için "şair, tufana yakalanmış bahtsız bir toplumu gemisine çağıran bir nevi Nuh peygamber" (Meriç, 2014: 270) iltifatında bulunur. Cemil Meriç'in Türk düşüncesiyle ilgili değerlendirmeleri düşünce tarihçiliğiyle açıklanabilir. Zira Tanzimat'tan bugüne birçok aydın onun çalışmalarında düşünceleri ekseninde anılır, değerlendirilir, eleştirilir. Bu anlamda listenin çok kabarık olduğunu söylemek gerekir. Namık Kemal'den Şehbenderzade Ahmed Hilmi'ye, Ahmet Mithad'tan Yusuf Akçura'ya, Abdullah Cevdet'ten Said Halim Paşa'ya, Rıza Tevfik'ten Celal Nuri'ye kadar birçok isim onun değerlendirmelerine konu olur.

Türk entelektüeli ile ilgili değerlendirmeleri genelde eleştiri zemininde yürüyen Cemil Meriç'in sıklıkla ifade ettiği; Türk entelektüeli kendi kafasıyla düşünmeyen taklitçi, yabancılaşmış biridir gibi genel yargılarına ilave ettiği başka kanaatleri de vardır. Ona göre (2014: 489) bunlardan birisi de Türk entelektüelinin bir düşünce geleneğine sahip olmadığıdır. Yani ona göre Türk entelektüeli köksüz, nevzuhurdur; onu hazırlayan hiçbir düşünsel ön koşul yoktur. Yani yapay koşullardan türemiştir. Örneğin ona göre Türk entelektüeli sosyal yapısı icabı, devletle kader birliği içindedir. Başka bir ifadeyle Türk entelektüeli aslında devletin memurdur. Bu yüzden de devlete muhtaçtır (Meriç, 2014: 177). Maaşını devletten alan entelektüelin gerçek bir entelektüele inkılap etmesi ne kadar mümkündür? Durum bu olunca Türk entelektüelinin dürüstlüğünü sorgulamak icap eder. Bu yüzden Cemil Meriç Türk entelektüelinin dürüstlük vasfını çoktan kaybettiğini ve bir dalkavuğa dönüştüğünü ifade eder.[8] Zira ona göre Türk entelektüeli siyasi makamlardan caize ve mevki koparmak isteyen, haysiyet sorunu olan biridir (Meriç, 2013; 350). Kapıkulu entelektüeli diye tanımladığı bu entelektüellerin haysiyet sorununun nedenini de altı yüz yıldır hizmet etmeye, emir almaya, korkmaya ve susmaya alışmış olmasına bağlar. Bunun yanı sıra Cemil Meriç'e göre Türk entelektüelinin halktan kopuk olması da başka bir sorundur. Cemil Meriç'e (2014: 478) göre "önce Avrupa'da okuyan, Tercüme Odası'nda yetişen, bir kelimeyle yeni bir dünyanın iğvalarına herkesten çok maruz bulunan entelijansiya halktan koptu." Üstelik bu kopuş haddini bilir bir uzak duruş da değildir; sürekli halkı kötülemeyi, aşağılamayı, ona tepeden bakmayı ahlak edinmiş bir kopuştur. Durum böyle olunca aydının bu kopuşuna halk da bir tür savunma refleksiyle tepki vermiş ve aydına karşı mesafeli olmayı tercih etmiştir. Çünkü halk bizatihi toplumun kendisi ve tarihidir ve bu yüzden de hem geçmişine bağlıdır; yani kimliğine sadıktır, hem de kendisine yönelmiş kötülüğe karşı kendini savunma ihtiyacı hissedip aydın zümresinden uzak durmuştur.

8 Cemil Meriç'in Nurullah Ataç'la ilgili şu yazdıkları iktidarla entelektüel arasındaki söz konusu sağlıksız ilişkinin Cumhuriyet döneminde de sürdüğünün bir kanıtı niteliğindedir: "Atatürkçülük ve Ataç... yıkılan imparatorluğun iki büyük hastalığı, hayır iki küçük hastalığı. Adi ve mikroskobik. Ataç'la büyük, iki kutuptur, birleşemez. Ataç, Mustafa Kemal rejiminin bütün sefaletlerini edebiyata sokan şımarık, yılışık, cahil ve kabiliyetsiz bir dilekçe yazarıdır. Türkiye bütün kütüphaneleri yakılan, bütün mazisi, bütün tarihi imha edilen bedbaht ülke, bu panayır soytarısından daha münasip bir mezarcı bulamazdı. İliksiz, usaresiz, ruhsuz bir edebiyat. Melih Cevdet ve benzerleri, Ataç gübreliğinde yetişen son mantarlar. Anadolu, başındaki oturağı tekmeleyip bu süprüntüleri temizlemedikçe, namuslu fikir adamlarının sığınacağı iki yer var: ölüm ve cinnet." Bkz. Cemil Meriç, *Jurnal II*, 8. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002. s.51.

Cemil Meriç (2002b: 347) Türk aydının ayırıcı vasıflarından birini de mütercimlik olarak tespit ediyor. Yani Türk aydını sadece Batı'dan tercümeler yapmakta, söylenileni aktarmakta, dolaysıyla sadece düşünüleni düşünmektedir. Mütercimlik kendi düşüncesi, muhakemesi, istikameti olmamasıdır. Mütercim süzgeçten geçirmez, üzerine düşünmez, ne söylenmişse onu aktarır. Mütercim bir düşünür değildir; düşüncesi olmayan da aslında aydın değildir. Malumatı olan ama bilgisi olmayan sadece bir yarı aydındır; Türk aydını kahir ekseriyle bir yarı aydındır. Türk aydının ideolojik taassuplarını da ele alan ve ondan şikâyetçi olan Cemil Meriç (2014: 275), bu taassubun aydınların birbirlerini ve düşüncelerini tanımaya engel teşkil ettiğini ifade ediyor. Bu konuda Muallim Naci ile Recaizade arasındaki düşmanlığı, Rıza Tevfik ile Mehmed Akif arasındaki anlaşmazlığı, Peyami Safa ile Nazım Hikmet arasındaki kavgayı örnek gösteriyor. Cemil Meriç'e göre bu kin herkesi yutacak korkunç bir uçuruma dönüşüyor. O yüzden düşman kardeşlerin bu kinden ve aydın yamyamlığından bir an önce vazgeçip muhabbetle sarılması gerekmektedir.

Sonuç itibariyle Türk toplumunun özellikle son iki yüzyıla sıkışmış meselelerini Türk düşüncesi üzerinden okumayı deneyen Cemil Meriç geniş perspektifi, anlamayı önceleyen tavrı, hırçın üslubuyla süslenen eleştirileri ve samimi kaygılarla getirdiği önerileriyle Türk düşüncesine önemli katkılar yapmış oldukça renkli bir aydındır. Cemil Meriç belli bir konu ekseninde başı sonu belli eserler yazmış olmaktan ziyade, genelde yerli ve yabancı yazarların yazdıkları üzerine dağınık bir biçimde düşünmüş ve yazmıştır. Uzun iktibaslarla biçimlenen bu yazıları, derinlikli değerlendirmeler ve yoğun eleştirilerle süslenmiştir. Ağırlıklı olarak Türk düşüncesinden yazarların eserlerini, düşüncelerini değerlendirmelerine konu etmişse de, Batı dünyasından ve İslâm coğrafyasından kimi yazarları ve düşünürleri de çalışmalarına konu edinmiştir. Cemil Meriç'in eserleri kahir ekseriyle düşünüleni düşünmeye yönelmiş eserler gibi gözükse de, kendi düşüncesini oluşturabilen, özgünlüklerini muhafaza eden, düşüncenin cazibesini göz önüne seren eserlerdir. Cemil Meriç sıra dışı üslubu ve araftaki konumuyla düşünmenin renkli ve gerilimli dünyasına ilişkin önemli bir ipucu olmuştur.

Kaynakça

Cündioğlu, Dücane (2015), *Bir Mabed İşçisi*, 5. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.

Dereli, Toker (1974), *Aydınlar, Sendika Hareketi ve Endüstriyel İlişkiler Sistemi,* İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Goff, Jacques Le (2006), *Ortaçağda Entelektüeller,* 2. Baskı, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş (2001), *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Kayalı, Kurtuluş (2010), "Cemil Meriç'i Okuma Serüveni Ya Da Cemil Meriç'in Düşünsel Etkisinin Süreç İçinde Yitip Gitmesi Veya Hepten Deforme Olması", *Bir Entelektüel Tedirgin Cemil Meriç*, *Hece,* sayı: 157, Ankara: Hece Yayınları.

Kılıçbay, Mehmet Ali (2006), "Önsöz", *Ortaçağda Entelektüeller*, 2. Baskı, Jacuques Le Goff, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Meriç, Cemil (2002a), *Jurnal I*, 11. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2002b), *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2002c), *Bir Dünyanın Eşiğinde*, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2002d), *Jurnal II*, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2010), *Bu Ülke*, 34. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2013), *Kültürden İrfana,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2014), *Kırk Ambar,* 6. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2015a), *Mağaradakiler,* 25. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil (2015b), *Umrandan Uygarlığa,* 22. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Suruş, Abdulkerim (1990), *Aydınlık ve Dindarlık*, Ankara: Kıyam Yayınları.

Suruş, Abdulkerim (1990), *Peygamberler Aydınların Önderleri*, Ankara: Kıyam Yayınları.

Taşdelen, Vefa (2010), "Cemil Meriç'te Yabancılaşma Sorunu", *Bir Entelektüel Tedirgin Cemil Meriç, Hece* sayı: 157, Ankara: Hece Yayınları.

Yıldırım, Ercan (2010), "Cemil Meriç, Mensubiyet ve İslâm", *Bir Entelektüel Tedirgin Cemil Meriç*, *Hece*, sayı: 157, Ankara: Hece Yayınları.

Cemil Meriç'in Müstağrib Eleştirisi Bağlamında "Entelektüel"in Yorumu

GÜNEY ÇEĞİN
MUSTAFA GÜLTEKİN

> "Aydın olmak için önce insan olmak lazım. İnsan mukaddesi olandır. İnsan hırlaşmaz, konuşur, maruz kalmaz, seçer. Aydın, kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden kişi. Aydını yapan: 'uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününü kucaklamaya çalışan bir tecessüs."
>
> (Cemil Meriç, *Kırk Ambar)*

> "Müsteşrik, doğu irfanı ile uğraşan Avrupalıların kendilerine verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlı'ya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyeyi Şark'a ithale çalışan birer müstağribiz.
>
> (Ahmet Midhat Efendi)

Artık hemen her güncel sorunu beşeri ihtiraslarına kapılarak tekelleştirmeye temayüllü *fast thinker*'ların (yarı-aydınların) fikir âlemimizi işgal ettiği bir dönemde yaşıyoruz.[1] Tefekkürün,

1 Bu yazı *Düşünen Siyaset* dergisinin 22. sayısında yayınlanan "Cemil Meriç ya da 'Entelektüel'in Mesleki Denklemi Olarak Eleştiri Temayülünü İlkeleştirmek" (2007) makalesinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur.

bilimsel anlamdaki ince işçiliğin ve aklıselimin devre dışı bırakıldığı bir ahval bu. Cemil Meriç'in ifadesiyle *89'dan beri su alan bu gemi*de ahlaki bir "yansızlık" yaftası altındaki medya-endeksli *doxa* üretiminin, bilimsel bilgi üretimini "halkın bir çırpıda kanıksayacağı" kanaatlere dönüştürdüğünü ve akademik alanda kendi işbirlikçilerini yarattığını gözlemliyoruz günbegün. Sözde-aydınların siyaset alanındaki egemen görüşlerden tedarik ederek sürdürdükleri tarihsizleştirme sendromu da gündeliğin diktasını önceleyen bir metoda tahvil edilmiş durumda.

Peki, "*Cemil Meriç'in yıllar önce 'Bu Ülke'ye dair ortaya koyduğu zehir zemberek tespitlerden bu yana değişen nedir?*" sorusunu gündeme getiren bu ahvalde fikir üretimi çölde vaaz etmekten öte bir anlam ifade edebilir mi? Halen düşünenin kuduz köpek gibi kovalandığı ve ahkâm teknisyenlerinin ululandığı bir entelektüel vasatta Cemil Meriç'in gönlü ve kelimeleri bize ne anlatabilir?

Bu yazıda evvela Cemil Meriç'in eleştirel metinlerinde sıklıkla karşılaştığımız entelektüel tanımlamalarını, döneminin hâlihazırdaki entelektüel ortamına getirdiği eleştirilerden ayrıştırmadan ve onun iki dünya arasında kurmaya çalıştığı anlamlı diyalogdan (aklıyla *Yön*'e kalbiyle *Büyük Doğu*'ya olan yöneliminden) kopuk bir 'Cemil Meriç portresi' çizme gafletine düşmeden entelektüel kavramına ilişkin fikirleri irdelenecektir. Akabinde ise, bize ait hususi bir aydın tipi olarak kendisinin kavramsallaştırdığı "müstağribler" irdelenecektir. Başka bir deyişle, Meriç'in entelektüele dair kafasında oluşturduğu imgenin, tarihsel açıdan entelektüelin evrenselci tanımlamalarından beslendiği kadar, Türk düşünce hayatındaki fikri parçalanmışlıktan duyduğu öfkeyle de biçimlendiği fikri savunulacaktır. Zira Meriç'in fildişi kulesinde yalnızlığa mahkûmiyetinin tesadüfî ve konjonktürel değil, "kendim" adını verdiği şeyin mimarisinden kaynaklanan yapısal bir yalnızlık (Cangızbay, 2003: 535) olması da onun entelektüelle olan muhasebesini sürekli olarak besleyen bir kaynak olmuştur.

Meriç'in entelektüel soruşturmasının merkezinde Tanzimat'tan bugüne değin yazgısı 'aldanmak' ve 'aldatmak' olan Türk aydını vardır (Meriç, 2006: 53). Zira aydın en büyük hatayı "millet hafızaları"nı görmezlikten gelerek Batı çıkmazına düşerek yapmıştır. Bu gaflet, aydınların bir bütün olarak kendi ülkelerine yabancılaşmalarına ve Batı'ya körü körüne bağlanmalarına neden olmuştur. Temel amaçları, içinde yaşadıkları toplumun ve ülkenin şartlarını yıkıp, yerine Batı standartlarına uygun yeni koşullar getirmek olan aydınlar, Avrupacı ütopyalar ve ideolojiler peşinde bir Kabil kompleksi yaşamışlardır. Oysa her toplumun kendine özgü özellik ve

ananeleri vardır. Bu meyanda bunları ortadan kaldırıp yenilerini getirmek yerine, öteki medeniyetlerin özelliklerini bu mirasa uygun biçimde alıp ikisini bir potada eritebilmek önemlidir. Aksi takdirde, kendi özüne yabancılaşan bir aydın topluluğu tecessüm edecek ve bu aydınların da kimseye faydası olmayacaktır (Meriç, 2006: 53). Aslında Osmanlı-Türk aydınını, özellikle de Tanzimat kuşağını Batı taklitçiliği ile suçlayan pek çok düşünüre göre –ki Cemil Meriç bu alanda yalnız değildir– bu tarihsel yerginin çıkış noktası, aydınların Avrupa ile oluşturdukları etkileşimin muhtevasıdır. Dönemin aydın çevreleri açısından Batı fikriyatı iktidar teknolojilerinden öte bir anlam ifade etmemektedir. Daha doğrusu Batı düşüncesi bu yeni oluşan sınıfı iktidara taşıyacak pragmatist bir araç olarak algılanır. Devletin önde gelen bürokratlarının oluşturduğu aydın kesim üretmekten çok, üretilen ve hazır olarak sunulan teknoloji ve düşünceleri tüketmiştir.

Bu çerçeveden konuya yaklaşıldığında Osmanlı bürokratlarının Batı hayranlığı, Osmanlı'nın yapısındaki sınıf hareketinin doğmasını engellemiş ve mevcut düzenin reddine zemin hazırlayacak fikri yapı daha baştan ölü doğmuştur. Dolayısıyla aydın sınıfı da Batı'nın çıkarlarına hizmet ederek halktan uzaklaşmış ve halka yabancılaşmıştır (Küçükömer, 2002: 14-16). "Türk aydını Tanzimat'tan beri sığınacak bir sürgün" diyen Meriç ise, Türk aydınının düştüğü bu vaziyeti dil ve kültür bilinci minvalinde değerlendiregelmiştir (2002: 144). Örneğin ona göre Batı'dan dilimize intikal eden pek çok kelime Tanzimat'ın açtığı bu talihsiz yoldan girmiştir. Harf devriminin maşeri hafızada yarattığı tahribatı oldukça sık vurgulaması, kelimelerin etimolojik kökenleri üzerinde oldukça fazla durması ve kelimelerin bütünlüğüne gösterdiği özen bu eleştirisinin önemli göstergeleridir.

Bizdeki entelektüeli Batı aydınının aks-i sedası olarak gören Meriç, (yazının ilerleyen bölümlerinde detaylandıracağımız) *müstağrib* olarak kavramsallaştırdığı, Tanzimat sonrası Türk aydınını özellikle şu üç konuda eleştirir: Taklit, intihal ve tercüme. Ve bu üç anlayışın fikri pusulası olan ve aydın tarafından kutsi bir değer atfedilen modernleşme ise Tanzimat'tan bu yana dayatılmaya çalışılan bir Batı tecellisidir. Zira ona göre modernleşme "Avrupalılaşma" anlamına gelmemekle beraber, Hıristiyan ve kapitalist Batı'nın abeslerine iştigal etmektedir. Bu müphem kavramın esiri olmak çok boyutlu bir köleliği de peşinen hazırlamıştır. Tanzimat sonrası Batılılaşma hareketlerinin bir Batı dayatması olduğunu iddia eden Meriç, Batı'nın uygarlık seviyesinin kapitalizme dayandığını ve kapitalizmin "eşyalaşma" mantığını içerdiğini yazar. Modern bireyin Batı uygarlığı diye benimsediği şeyin aslında eşyalaşmış abus ve tehditkâr bir dünya olduğunu belirtir. Pek çok açıdan kendisiyle aynı dertleri paylaşan Kemal Tahir'in

"Doğu insanının Batı insanlarının gerçekleriyle yetinmeye hakları yoktur" sözünü hatırlatır biçimde Meriç, sürekli olarak Türk aydınının en büyük eksikliğinin kendi irfanına kucak açmamak olduğunu yazar (2000). Bu noktada Meriç'in asli davası rejim davası olmaktan çok "aydının pısırıklığı, köksüzlüğü, bayağılığı" davasıdır. Örneğin akademik alanda yaşanan fikri namussuzlukları bütün hiddetiyle haykırmaktan çekinmez. Doçentlik için eserini yayınlamaktan vazgeçen birine şöyle seslenir: "Gölgesinden titreyen, mesleksiz, davasız, heyecansız bir heyula. Ancak istatistikte bir rakam. Allah belanızı versin!"

Öte taraftan Tanzimat'tan İttihat Terakki'ye uzanan çizgide öne çıkan aydın tipi, yenilik yapma kapasitesinden çok iktidar olma talebiyle de karakterize edilebilir. Çünkü batılılaşma sürecinin ürünü olan aydın, sorunların çözüldüğü, göreli sorunsuz bir takım ülkelerin modelini, yani bir ütopyayı, sorunların biriktiği kendi ülkesine taşımayı amaç edinmektedir. Mademki ne yapılacağı bilinmemektedir, öyleyse kumanda mevkilerini de ele geçirmek gereklidir. Bu bağlamda Osmanlı aydını, araştırmaktan, üretmekten, yaratmaktan ve yenilik yapmaktan ziyade, aktarmak, dışarıdan nakletmek, peşin-hazır çözümlere sarılmak, eleştirmek, kumanda etmek eğilimi taşımaktadır; gözlem ve deney yerine analoji ve çıkarsama yapılmaktadır. Kuşkusuz, Batı'daki aydınla karşılaştırıldığında yenilik ve yaratıcılığa uygun olmayan bu durum, aydınları "memurlaşma"ya ve "jurnalcileşme"ye götürmektedir. Buna mukabil, yöneticilerde aydınların memurlaşmasına şartlanmakta ve aydınların, kendilerinin sözcülüğünü yapmalarını, eylemlerini meşrulaştırmalarını beklemekte, bunu yapmayanları suçlayarak sübversif bir haleye büründürmektedir. Aynı şekilde aydın iktidarın "lütfuna mazhar" olamadığında, muhalif olmaktadır (Bilgin, 1995:193). Aydının bizdeki, kendi varoluşunu bu şekliyle somutlaştıran nitelikleri Cumhuriyet döneminde de devamlılığını korumuş, "halka rağmen, halk için" anlayışıyla etkinlik göstermiştir. Bu kez din yerine resmi ideolojiyi göreli bir misyonerlik kimliğiyle yeniden yapılandırmıştır. Resmi ideolojiye dayalı bir projelendirme temelinde, toplumun kurtarılarak, "zapt u rapt" altına alınması ve dönüşüme uğratılması şeklindeki kurtarıcılık misyonu da Cumhuriyet dönemiyle beraber kabuk değiştirmiştir. Bu da aydının kendi içsel mantığının dayattığı bir zorunluluk olarak, tepeden inmeci olmasını gerektirmiştir.

Yukarıdaki tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, aydını Kitab-ı Mukaddes'in serseri Yahudisi olarak telakki eden Cemil Meriç'in temel derdi entelektüel olmanın mahiyeti üzerinedir. Peki, bu noktada entelektüeli tarif etmenin temel kıstasları olabilir mi? Bizim için toplumsal alanda oynadığı rol mü, yoksa kültürel sermayesi mi birincil önem taşımalıdır? Kendisine

toplumun “ideolojik yeniden-üretimi”ne iştirak ediş oranına göre mi değer biçmelidir, yoksa bu yeniden üretimi dönüştürücü yöndeki etkilerinin sonuçlarına bakarak mı? Entelektüel olmayı belirleyen asgari şartlar nelerdir? Meriç’in sürekli savunduğu gibi yaşadığı toprakla sahici bir ilişki kuramayan kişi entelektüel olabilir mi? Meriç kendi entelektüel kavrayışını oluştururken ne tür gerilimlerden hareket etmiştir?

Bu ve benzeri soruların, Meriç aracılığıyla başlatılabilecek doğurgan bir tartışma alanı yaratacağı düşünülebilir. Örneğin entelektüel bir otobiyografi olan *Jurnal*’de kendisi gibi çağdaşı pek çok kalem erbabına yönelttiği hırçın ve acımasız eleştiriler[2] göz önüne alındığında, bilgilendirici mahiyette kaleme aldığı entelektüel-odaklı pek çok metnin merkezinde entelektüelin vasıflarıyla ilişkili sayısız tanıma rastlamak mümkündür.

Cemil Meriç’in konuya ilişkin ön kavrayışını olanca apaçıklığıyla resmeden alıntılar bir hayli fazladır: “Entelektüelin görevleri düşünmek, doğruyu aramak, nesnel bilgiye ulaşmak. Entelektüel hiç kimseye ahmakça bir saygı göstermemeli, müesseseleşen doktrinlere kuşku ile bakmalı. Naslara bağlanmak kısırlaşmaktır. Gelenekle savaş evet; modaya teslimiyet hayır. Entelektüel hükümlerini aklın ışığında vermelidir, tutkuların değil.” (*Maulnier*); “Entelektüellerin işi, her nesneyi remzine yani kelimeye ve sembole bakarak irdelemek, gerçek eylemlerle tartmamak. Sözleri bunun için şaşırtıcı, politikaları tehlikeli, zevkleri sathî. Sosyal birer uyarıcıdır entelektüeller.” (*Valéry*); “Fransa’da hiç kimse bir yazıhane memuruna üniversiteyi bitirmiş de olsa entelektüel demez. Memur işçidir; yazı makinesi alet. Oysa gelişmemiş bir ülkede her diplomalı entelektüel.” (*Aron*); “Entelektüel tarif edilmesi kolay olmayan bir sosyal tip... Hep diplomalıya entelektüel diyemeyiz. ama yüksek öğrenim görmüş kimseler birer entelektüel adayıdır.... kimine göre mesleksizlerin mesleğidir entelektüellik. Entelektüelin üzerinde anlaşmaya varılan bir vasfı var; eleştiricilik. Eleştiricidir çünkü olayları yaşamaz, dışardan seyreder. Sonra kendini kabul ettirmenin en kısa yolu çevresinde şaşkınlık uyandırmak.” (*Schumpeter*) ve “Entelektüeller konuşur veya yazarken, çevrelerindeki fertlerin çoğuna kıyasla, insan, cemiyet, tabiat ve kozmos hakkında genel semboller ve soyut referansları daha sık kullanan kimselerin bütünü.” (*Shils*)

2 Meriç’in eleştirilerine kimler maruz kalmaz ki! Nesirlerinde derbeder ve yavan olan Rıza Tevfik’ten Frenkleşmiş aydınlar kafilesinin öncüleri Beşir Fuat, Ali Namık ve Baha Tevfik’e, bir cenin-i sakit olan Nurullah Ataç’tan onun gübreliğinde yetişen son mantar Melih Cevdet’e, yazıları günlük kokan Sezai Karakoç’tan nebatat bahçesinde tatsız tuzsuz bir ot olarak gördüğü Yaşar Kemal’e kadar fikir dünyamızın pek çok ismi onun eleştiri manivelasına yakalanır.

Cemil Meriç bu ideal tanımlamalar ışığında döneminin pek çok aydınına sitem dolu mektuplar yazar. Kafasında ve gönlünde tasarladığı entelektüel tipi ile çağdaşları arasındaki uçurumdan muzdariptir çünkü. Ama ne yazıktır ki cevapsız kalır mektupları. Attila İlhan'a yazdığı mektupta oldukça dertlidir:

> (...) Yazım bir sohbete davetti, bir sohbete davet, daha doğrusu bir nevi sevgi taarruzu. Aylarca cevap bekledim. Sonra *'Bıçağın Ucu'*nu okudum. Sonra '*Kurtlar Sofrası*'nı. Yaşadığımdan haberdar değil miydiniz acaba?...

Mağaradakiler için yazdığı ithafta ise Selim İleri'ye durumundan sitayişle bahseder:

> (...) Tek ricam: hazırlamak için değil, yalnız kaleme almak için dört yılımı harcadığım bu kitabı sonuna kadar okumanız. Yalnızım ve diyaloga ihtiyacım var...

Ülkemizde neredeyse yapısal bir çerçeve kazanan bu durum gerçekten anlaşılması güç bir durumdur. Burada Cemil Meriç'in değer verdiği ya da karşısına aldığı ama kendilerinden makul bir fikri karşılık bulamadığı insanların listesi bir hayli kabarıktır. Onun yakın dostu Kemal Tahir'le bozuşmasına ve ölene dek küs kalmasına sebep olan Attila İlhan'dan asla karşılık görememesi son derece tuhaf bir durum olarak değerlendirilebilir. Zira İsmet Özel, İdris Küçükömer, Şerif Mardin, Adalet Ağaoğlu, Nazlı Ilıcak, Tarık Buğra, Murat Belge, Mete Tuncay ve daha pek çok fikir adamıyla yaşadığı karşılıksız aşk, belki de son derece bize mahsustur: "Ahmet Hamdi Tanpınar'ın ihtiyacı olan adam bendim, benim de O'na ihtiyacım vardı; ama bir gün olsun oturup uzun bir sohbet imkânımız olmadı" sözü karşılıksız aşklardan bir başkasıdır tabi. Ergün Göze, Ahmet Kabaklı gibi kimi düşün adamlarıyla yalnızca toplantılarda karşılaşmaktan üzüntü duysa da yukarda zikrettiklerimiz kadar onlara yakınlık duymamıştır. Yaşarken adına ciddi bir tenkit yapılmamış, Cemil Meriç de çölde vaaz etmekten bıkmamıştır. Fildişi kulesine kapanmasının ardında da bu sağırlar diyalogu yer almaktadır zaten. Sonuç olarak Cemil Meriç'in trajedisini anlama noktasında onun entelektüel kavramına ilişkin yaklaşımını analiz etmek öncelikli bir kalkış noktası olmalıdır. Bu noktada müstağrip mefhumunun detaylı bir biçimde incelenmesi elzemdir.

Bilindiği üzere Türkiye'nin kendine ait hususiyetlerinden biri "Batılılaşma"nın devlet eliyle başlatılmasıdır. "Batılılaşma" politikası, Cumhuriyet Türkiye'si döneminde radikal bir koridora girmeden evvel, Osmanlı devletini devletlerarası sistemde görece gücünün azalmaya başlamasına

istinaden askeri ve idari kurumları reforma tabi tutmaya zorlayarak başlamıştı. Meriç'in özellikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadar Türk aydınının karakteristik yanlarını tespit ederken yorumlarını salt fikri düzeydeki bir analizle değil, devleti ve toplumsal kurumların durumunu da analize dâhil eden bir tutum sergilediği görülecektir. Örneğin, Osmanlı geleneksel askeri teşkilatının bir nevi omurgasını teşkil eden Yeniçeriliğin ilgası (1826), devletin ve toplumun kurumsal ve tarihsel olarak varlığının yeniden üretiminin temel mekanizmalarından biriyle esaslı bir kopuşu simgeler Meriç'te bir anlamda. Ona göre Yeni Osmanlılar'la ilk defa tebarüz eden "müstağrib"imizden evvel, halkın kendisini ifade eden veya halkla bütünleşmiş olan ulemanın Batı'nın siyasi, askeri, fenni olarak geldiği aşamaya mukavemet edecek ne gücü ne de yeni karşılaştığı suallere verecek cevabı vardı (Meriç, 1997: 282-283).

1821 Tercüme Odası, 1831 Tıbbiye Elçilikleri, Misyoner Mektupları, Osmanlı Kapıkulunun yeni bürokratik aygıtının kompozisyonunun en önemli bileşenlerinden biri olan "ilmiye"yi temsil eden ulemanın karşısına yepyeni bir zümre çıkarmıştı (Meriç, 1997: 282-283). Yeni Osmanlıları Meriç, bizdeki müstağriblerin ilk örneği olarak verir. Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu* (2004) ve *Jön Türkler'in Siyasi Fikirleri* 1895-1908 (2005) adlı eserlerinin, "fikri üreticiler ağı"nın izini süren bir çalışma olarak, Türkiye'ye Batı'dan geçen fikri mirasın Osmanlı'da nasıl bir yapıda olduğunu anlamak açısından Meriç'le ortak bir soruna eğildiğini söylemek abartılı bir yorum olmasa gerek.

Meriç, müstakil olarak Avrupa'daki ve bizdeki aydını/entelektüeli incelediği *Mağaradakiler* (2000) adlı eserinde entelektüelin ayırıcı vasfının "tenkit" olduğunu söyler (Meriç, 2000: 24) ve pratikte, yani yaşadığı Türkiye toplumunda ve Cumhuriyet Türkiye'si aydınının entelektüel atası olan Osmanlı dönemindeki müstağriblerin pratikteki düşünsel temayüllerine taban tabana zıt ideal bir entelektüel profili taslağı çizer ve bunları şu şekilde sıralar: "Birincisi, entelektüel zamanının irfanına sahip olacaktır. Ülkesinin dilini, edebiyatını, tarihini bilecek, dünyadaki belli başlı düşünce akımlarına yabancı olmayacaktır. İkincisi, peşin hükümlere iltifat etmeyecek, olayları kendi kafasıyla inceleyip değerlendirecektir. Başlıca vasıfları "dürüst", "uyanık" ve "cesur" olmaktır. Yani bir bilgi hammalı değildir entelektüel. Hakikat uğruna her savaşı göze alan bağımsız bir mücahittir." (Meriç, 2000: 24)

Kafasındaki ideal entelektüeli bu şekilde tanımlayan Meriç, yaşadığı dönemdeki aydınları ve bunların atası olan müstağribleri kendi toprakların-

dan kopan köksüz bir kitle olarak bu ideal tipe tamamen uzak bir şekilde tanımlar. Çünkü ülkesinin dilini derken harf devrimi (1928) öncesi kullanılan Arap alfabesiyle yazılan eski Türkçeyi bilmeyen, kullanmayan ve kendi irfanını edineceği membadan istifade edemeyen bir kuşağı kasteder. Aynı zamanda bu dille alakalı edebiyatı ve tarihi, "pozitif düşünce" ve "aydınlanma" adına tamamen arkada bırakmayı ima edecektir. Belli düşünce akımlarına yabancı olmamasına karşın, Batılı bir tarihsel sürecin neticesi olan düşünce akımlarını süzgeçten geçirmeden taklit eden müstağribi Meriç, yel değirmenleriyle savaşan hayalperest Don Kişot kadar gerçekçi bulmadığını şu sözlerle dile getirir: "Başkalarının rüyasını yaşayan insanlarız. Donkişot gerçekten kaçar, ama kendi ülkesinin rüyasını yaşar." (Meriç, 1997: 280)

Ayrıca o, Batı'nın meyvelerini kendi ağacımıza astığımızda efendisinin ilaçlarını yutan bir uşak gibi olduğunu söyler ve Genç Osmanlılardan Genç Sosyalistlere kadar bütün entelijansiyamızın hamakatta olduğunu söyleyerek Batıcı bütün düşünce hareketlerinin içinde bulundukları duruma cepheden hücum eder (Meriç, 1997: 284). Bununla birlikte, Batı düşüncesiyle ve toplumuyla girilecek bir ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair kendi zaviyesinde "ideal" bir tanıma şu sözlerle ulaşmaya çalışır: "Bu kültür, yani Batı kültürü karşısında kendini ispat ve idrak etmek mecburiyetindeyiz. Kendi tarihimizin şuuruna varırsak, kendimizi tanırsak insana dayanan büyük medeniyetimizi bilsek, hatırlarsak, bu nizamı istikbalde de kurmaya muktedir olacağımızı anlarız. Dilimize, edebiyatımıza söver, bayağı bir kavim olduğumuzu söylersek, Avrupa'ya kendi şerefimizi lekelersek, Avrupa insanı zaten Müslüman ve Türk olduğumuz için bizi affetmemektedir." (Meriç, 1997: 284)

Bu arada Meriç'in Türk aydını için entelektüel kavramı yerine müstağrib kelimesini bilinçli olarak tercih ettiği gözlerden kaçmamalıdır. 1976-1982 yılları arasında sekreterliğini yapan Halil Açıkgöz, Meriç'in evine gelen Türk fikri hayatının önemli isimlerinin ve kendisiyle hasbihal etmek isteyen talebeleriyle olan sohbetleri bir araya getirdiği *Cemil Meriç ile Sohbetler* (2005) adlı eserinde, Meriç'in mezkûr bahisle ilgili şunları dile getirdiğini aktarır: "Kitabımda "intelijansiya" kelimesini kullanmayacağım. Müstağribi kullanacağım. İyice yerleşti kafamda." (Açıkgöz, 2005: 269) Başka bir gün yapılan sohbette ise, Meriç entelektüel yerine seçtiği müstağrib mefhumunu, Tanzimat ricali, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler'in bu aydın tipiyle olan bir nevi uzaklıklarını ve yakınlıklarını dikkate almak suretiyle şöyle konumlandırır: "Ali Paşa, Tunuslu Hayrettin gibi... devlet ricali Av-

rupa'yı hiç olmazsa dışarıdan tanıyorlardı. Devlet adamıydılar ve büyük tecrübelerden geçmişlerdi. Oysa Genç Osmanlılar mesuliyet makamında değildiler ve acele de ediyorlardı. Esasen muhalefettekiler daima aceleci, insafsızdır. Jön Türkler, Genç Osmanlılar'ın açtığı çığırda daha fazla ilerleyecek ve Batı'nın ajanı olmağa daha fazla gideceklerdi." (Açıkgöz, 2005: 331) Meriç burada 19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın başlarına kadarki Türk aydınlarının Batı'yla ilişkilerinde kademe kademe "bağımlılık", "yabancılaşma" ve "teslimiyet" duygularının güçlenerek hâkim eğilim olduğunun bir nevi portesini de çiziyor gibidir. Batıyla olan "itidalli", "bilinçli" ve "soğukkanlı" bir münasebet, böylelikle aceleci ve Batılı bir "kimlik" edinme hülyasına kapılmış acınası bir âşık durumuna evrilmiştir.

Böylelikle şöyle bir sonuca varmak acaba mümkün müdür? Türk aydınının en temel problemi, Meriç'in Türk fikir hayatına miras bıraktığı en can alıcı bir mesele de haline gelmiş olan, Türk aydınının veya Meriç'in deyişiyle müstağribin "kimlik" problemi değil midir? Meriç, özelikle Türk aydını ve yaptığı müstağrib yakıştırmasıyla, Batılı reçeteleri sorgusuz sualsiz tatbik eden aktarmacıların, Batı'yla veya Avrupa'yla girdikleri hatalı münasebet neticesinde, kendi kültürüne ve tarihine nasıl yabancılaştığını gözler önüne sererek "kimlik" problemini kendi zaviyesinden formüle etmemiş midir?

Meriç, Batılı önyargılardan türetilmiş, "aşağılayıcı" ve "indirgeyici" Osmanlı imgesini alaşağı etmeye çalışır bu arada. Bir anlamda "hafıza"sı olmayan, hatta hafızasızlaştırılan Türk aydınından bahseder. Durkheim ekolünden gelen ve son derece bireysel görünen bir olgu olan "hafıza" meselesini "toplumsal bir çerçeve" üzerine oturttuğu *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri* (2016) adlı eserinde Halbwachs, dâhil olduğumuz toplulukla girdiğimiz müşterek faaliyetler bütünü aracılığıyla geçmiş olayların hatırlandığını ve sürekli olarak yeniden üretildiğini iddia eder. Böylelikle Cumhuriyet'in kurulması akabinde gerçekleştirilen devrimlerden biri olan harf devrimiyle (1928) müstağrib, geçmiş bütün ortak deneyimlerin evi olan "dil"in (eski Türkçenin) resmi olarak ilga edilmesiyle yüz küsur yıldır kendi müstağrib atalarının içine girdiği açmazlara, telafi edilemeyecek olan bir yenisini daha eklemiş olur. Kendi kültürel ürünlerine yabancı, kendi doğduğu, büyüdüğü topraklardan kendini kendi elleriyle sürgün etmiştir adeta bu aydın tipi.

Meriç'in *Kırk Ambar* (2005) adlı eserinin ilk cildine giriş yazan oğul Mahmut Ali Meriç, metnin ilk cümlesine 19.yy.ın en üretken yazarlarından olan bir muharririmizle başlar: "Hepimiz Midhat (Ahmet) Efendi'nin çocuklarıyız. İlmi tecessüsümüz yüzyıldır onun çizdiği sınırı aşamadı" (Me-

riç, 2005: 11). *Bu Ülke* adlı eserinde Meriç, oğul Meriç'in Türkiye'de bir nevi mürekkep yalamış herkesin babası olduğunu dile getirdiği Ahmet Midhad Efendi'nin "müstağrib" tanımına başvurur. Ahmet Midhad'ın bütün kendi kuşağını müthiş biçimde dile getirdiği itirafını, Meriç mezkûr eserinde bir epigram olarak da yer verir: "Müsteşrik, doğu irfanı ile uğraşan Avrupalıların kendilerine verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlı'ya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyeyi Şark'a ithale çalışan birer müstağribiz" (Meriç, 2006a: 131). Batıyı sorgusuz sualsiz yüceltmek suretiyle eserlerini aktarmakla vazifelendirilmiş adeta bir memur olarak müstağrib, devletin 18.yy.ın sonundan itibaren yaşadığı siyasi ve toplumsal krizlere sihirli bir yanıt vereceği yanılsaması içerisindedir. Batı düşüncesini, entelektüellerini, eserlerini tercüme ederek bütün yaralarını saracağı hissiyatındadır müstağribimiz. Müstağrib, geç dönem Osmanlı edebiyatında da Cumhuriyet sonrasındaki Türk edebiyatında da sayısız edebi eserde belirli batıcılaşmış "tip"lerle de karşımıza çıkacaktır. Ahmet Midhat Efendi'nin Felatun Bey'inden, Recaizâde Mahmud Ekrem'in Bihruz Bey'ine kadar bu duruma birçok misal vermek mümkündür.

Meriç'in müstağribi Batıyla aynı dili konuştuğunda onlar gibi giyindiğinde, onlar gibi davranmaya çalıştığında bir nevi bir okus pokusla Batılıya dönüşeceğini zanneden bir Batıcıdır da. Batı ülkelerini sürekli olarak ziyaret eden, büyük ölçüde Batılı bir ustayı takip etmek suretiyle Batılı bir eğitim edinen, Batılı eserleri mutlak hakikatin bir nevi şifreleri gibi hıfzeden müstağribin, kendisine ait olmayan bir toplumun hayalini kurması en karakteristik yanını oluşturur. Meriç, Batıcı aydınların maddeyle ilişkileri kadar kimlikleriyle, tarihleriyle, dilleriyle, dinleriyle olan problemlerle ilişkisini de mütemadiyen tekrarlar. Çağdaş değerlerin taşıyıcısı Batı, kendini ezeli ve ebedi hakikatin temsilcisi olarak sunmaktadır.

Meriç, müstağriblerin Avrupalı fatihleri karşısında, bu genç çocukları Mehlika Sultan'a âşık ülkelerine konfetiyle dönen âşıklara benzetir. Batı'nın kelimelerine âşık olan bu genç asıl hürriyeti Osmanlı'nın temsil ettiğini bilmez. Haçlı seferlerinde hürriyeti İslam'dan öğrendiklerini, hürriyeti temsil edenin Osmanlı olduğunu, Avrupa'yı terbiye edenin Hint sonrası Asya olduğunu (Meriç, 1997: 283) söyler. Meriç, böylece Batılıların her dediğini ve her yaptığını hakikat olarak addeden ve başta Jön Türklerimizin dilinden düşmeyen "hürriyet" fikri başta olmak üzere ilerleme adına her şeyi Batı'ya mal etmek suretiyle kendi kültürüne ve tarihine tamamıyla "yabancılaşan" bir tipi ifşa eder.

Meriç, müstağrib olarak tanımladığı Türk aydınını tanımlarken bu aydının yaşadığı siyasal, düşünsel, toplumsal koşulları da göz ardı etmez. Batı'nın özellikle bilimine, tekniğine ve fennine paralel olarak gelişen kapitalizmiyle, hem maddi hem de bilimsel hâkimiyetini kurduğunu iddia ederken, bir yandan da Aydınlanma düşüncesi sonrası Batı'nın düşünce faaliyetiyle bütün toplumları büyüleyen bir kültürel havza olduğuna da dikkat çeker. Burada müstağriblerin Batı düşüncesiyle girdiği "sathi ve "yabancılaşmış" ilişkiyi sorunsallaştıran Meriç, Osmanlı'dan sonra gelen Cumhuriyet sonrası aydınların da büyük ölçüde mezkûr Batıcı anlayışı büyük ölçüde muhafaza ettiğini söyleyerek bunları da müstağriblerin mirasçıları olarak ele alır.

Meriç, Halil Açıkgöz'ün *Cemil Meriç ile Sohbetler* adlı eserinde, müstağribin kendi yaşadığı dönemde de tüm alanlarda konuşlandığını şöyle aktarır: "Matbuat, neşriyat, mektepler, radyo, televizyon... Hep müstağriblerin elinde. Sahnede onlar var. Müstağrib olmayanlar ise ya yok ya da görünmüyorlar. Benim tanıdığım manada bugünün siyasi liderleri de birer müstağribtirler. Eskiden ulema zahirde ve batında seslerini duyurabiliyordu. Şimdi ise sadece müstağribler hâkim. Bu büyük bir rahatsızlık kaynağı." (334) Cumhuriyet aydını neden bu düşünceyle "sahici" bir ilişki kuramadığı sorusunu da bu alıntıdan hareketle kavrayabilmek belki de mümkün gözükmektedir.

Meriç, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılı çağdaşlara benzer büyük bir düşünürün tebarüz etmediğini ifade eder. Bu durumu da düşünceye ihtiyacının olmadığı ve zorlanmadan mecbur kalmadan düşünme ameliyesinin doğal olarak olamayacağıyla gerekçelendirir (Meriç, 1997: 220). Osmanlı'yı, daha sonra kendisi üzerine *Saint-Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* (2006b) adlı bir müstakil bir eser de yazdığı Fransız düşünür, sosyolojinin kurucularından olan Saint-Simon'un tarih telakkisiyle bir bakıma açıklamaya çalışır. Osmanlı askeri bir toplumdur ve Batılı feodal toplumun askeri ve diğer unsurları nasıl tarih sahnesinden çekilmişse, Osmanlı toplumunun gelişen Batılı sanayi toplumlarının karşısındaki konumunu da askeri bir toplumun sanayi toplumun karşısındaki mağlubiyeti olarak yorumlar (Meriç, 1997: 220). Bu tespitiyle Meriç, Osmanlı medeniyetinin geleneksel siyasi ve toplumsal yapısının, kapitalizmin tekniği, fenni ve sermayeyi muazzam biçimde büyütmesi ve ilerlemesi karşısındaki bozgunu olarak nitelendirir.

Meriç'e göre birer müstağrib olan ve kendisinden sonra gelen nesiller gibi yabancılaşmamış olan Genç Osmanlılar mütecanis bir kitle değillerdi ve

faziletleri ve günahlarıyla Osmanlı'ydılar (Meriç, 2006a: 133-134). 19.yy. ın en üretken muharrirlerinden olan "kırk beygir gücünde yazı makinesi" lakabıyla Ahmet Midhat Efendi, Meriç'in deyişiyle "saldıran küfrün karşısında şahlanan imandır, şahlanan ve hücuma geçen Avrupa kırk haramilerinin mağarası, Ahmet Midhat hazineyi ülkesine taşıyan bir dev." (Meriç, 2006a: 135) Ahmet Midhat, Meriç'e göre son direnişi simgelese de, her Osmanlı gibi Türk düşünce tarihinde bu tecessüs sahibi müstağrib "ilk teslimiyet ilk kendini intihar, bir kelimeyle ilk intihar olan Beşir Fuat'ı umumi efkâra o takdim eder." (Meriç, 2006a: 135-136) Frenkleşmiş aydınlar kafilesinin bir diğer öncüsü Sadrazam Sait Paşa'nın oğlu Ali Namık ise ömür boyu gurbette yaşayan bu adam, bir hayalperest sosyalist, bir yabancı firmanın temsilcisi olarak ölür. Bunların üçüncüsü ise, zihnini her milli değere taassupla kapayan maddeci Baba Tevfik'tir. Batı'nın yalanlarını ilmin son sözü olarak telakki eden ve aile hayatının bizde olmadığını ileri süren bu muharrirdir. Son olarak Cevdet Paşa'nın torunu Katolik rahibesine dönüşürken, Fikret'in oğlu Protestan papazı olur. Böylelikle Haluk bir "cins isim"dir artık, tarihten kaçanların ismi olarak anılır (Meriç, 2006a: 136).

Meriç, cedlerimizin Avrupa'yı ehlileştireceklerine inanmış olduklarını söyler. Namık Kemal ve nesli bir fetih hülyasıdır. Asya'nın akl-ı piranesi'yle Avrupa'nın bikr-i fikrini evlendirmektir amaçları. Ona göre bu cihangirane ihtiras yerini rezil bir zekvperestliğe bırakmış ve genç Batı'nın her nazına, cilvesine katlanan birer âşık haline gelinmiştir (Meriç, 2006a: 139). İmparatorluğu biraz daha yaşatmaya çalışan müstağrib, müvesvis bir hükümdar, hain ve gafil Babıâli ve siyasi hayatın dışında yaşayan bir halk vardır. (Meriç, 2006a: 141). Türk düşünce tarihini ülkesiyle göbek bağını koparan bir entelijansiyanın dramı olarak tarif eder. Müstağriblerin taşıyacağı içtimai bir sınıfları olmamakla beraber, vatanında da garip olduklarını, alkışlayıcısının da ekalliyet ve Avrupa olduğunu yazar (Meriç, 2006a, 141).

Ona göre Abdullah Cevdet, müstağriblerin en samimi temsilcisi olarak kendini şu şekilde gösterir: "Paris'e giderken bir yangından kaçtığını sanıyordu, genç doktor. Hürriyete ve irfana susuzdu. Tek düşmanı vardı: İstibdat... Başyazarı oldu: 'Osmanlı'. Ama halka yayılamadı gazete. Halk halifeye bağlıydı. Abdullah Cevdet anladı ki: Önce Osmanlı'nın kafasını değiştirmek lazım, kafasını ve kalbini. Bir evvelki neslin hayalleri gerçekleşmemiz ve gerçekleşemezdi de. Kültür davası halledilmeden siyasetle uğraşmak abesti... 'Bir ikinci medeniyet yoktu' doktora göre, o medeniyet Avrupa medeniyetidir" diyordu... Bunu gülü ile dikeni ile isticlas etmek

mecburiyetindeyiz. "İktibas etmek manasız, kopya etmek sathi ve tehlikeli" idi. Tek çözüm yolu vardı. Türkiye'yi medeni Avrupa'nın bir parçası yapmaktı. Batılılaşmak Batı fikriyatını hazmetmekti. Dergisinin adı da gösteriyordu ki: doktor İslamiyet'ten uzaklaşmak niyetinde değildir" (Meriç, 2006a, 141-142). Kültür ve tarih problemlerini halledememiş bu zihinlerin arasında Meriç'e göre farklı bir yere oturan Abdullah Cevdet, çağdaşlarının köksüzlüklerine karşıt biçimde Batı'yla yüzleşmek ve kendi kültürünü dışlamadan, kendi kültürel unsurları harekete geçirmek suretiyle akli temellere dayanan bir ilişkiyi tesis etmek istiyordu.

Velhasıl Cemil Meriç'in entelektüeli müstağrib kritiği bağlamında inceleyen çözümlemelerinden çıkan sonuç kabaca şu: Dostoyevski *Batı Batı Dedikleri* çalışmasında pek çok Rus aydınının Avrupalı olmaya aydınlanarak değil, kendi hususiyetlerini yitirerek başladığını tenkit eder ki, Meriç'te de benzer bir trajedinin saptamaları söz konusudur. Dahası "sahicilik krizi". Bu krizin Türkiye entelektüel sahasının art zeminini oluşturduğu bugün için de aşikâr ve şüphesiz Meriç'in sitemkârlığı halen anlamlı.

Kaynakça

AÇIKGÖZ, Halil, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Doğu Kütüphanesi Yay., İst., 2005.

BİLGİN, Nuri, "Toplumdan Sosyal Sisteme Entelektüel", *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu*, İst.1995.

CANGIZBAY, Kadir, "Cemil Meriç Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, (Muhafazakârlık sayısı), İletişim, 2003.

HALBWACHS, Maurice, *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*, Çev.: Büşra Uçar, Yay. Haz.: Mustafa Gültekin, Heretik Yay., Ank., 2016.

KÜÇÜKÖMER, İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam Yay., 2002.

MARDİN, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev.: Mümtaz'er Türköne/Fahri Unan, İrfan Erdoğan, Yay. Haz.: Ömer Laçiner, İletişim Yay., İst., 2004.

MARDİN, Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay., İst., 2005.

MERİÇ, Cemil, *Jurnal*, C.2, İst., 2002.

MERİÇ, Cemil, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, Yay. Haz.: M. Ali Meriç, İletişim Yay., İst., 1997.

MERİÇ, Cemil, *Mağaradakiler*, Yay. Haz.: M. Ali Meriç, İletişim Yay., İst., 2000.

MERİÇ, Cemil, *Kırk Ambar* Cilt 1, (Yay. Haz.: M. Ali Meriç) İletişim Yay., İst., 2005.

MERİÇ, Cemil, *Bu Ülke*., Yay. Haz.: M. Ali Meriç, İletişim Yay., İst., 2006a.

MERİÇ, Cemil, *Saint-Simon İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, Yay. Haz.: M. Ali Meriç, İletişim Yay., İst., 2006b.

Bir Cemil Meriç İcat Etmek: Entelektüel Aura, Türk Muhafazakârlığı ve Düşünce Dünyası

FIRAT MOLLAER

Yapısal Entelektüel Tıkanma

Boşuna bağırıyorum…
Bu çemberi kırmak mümkün değil
Cemil Meriç

Ahmet Hamdi Tanpınar "sükût suikastı" der, Oğuz Atay "ben buradayım sevgili okuyucu sen neredesin acaba?" diye sorar, iyi bilinir.[1] Aslında yazar suikasta rağmen oradadır. Pekâlâ, neden böyle der? Entelektüel gelenek, usûl ve kurumların layıkıyla işlediğinden kuşku duyulan bir memlekette bunun nedenleri sorgulanır, kara kara ya da mesafeli bir gözlemci tutumuyla.[2] Bu sorgulama bir aydın jimnastiği ve/ya romantizmi biçimini alabileceği gibi Türkiye'de yapısal entelektüel tıkanmaya dikkat çeken bir analizle de gerçekleştirilebilir.

1 Bu makale *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları: Tekno-Muhafazakârlık, Kemalizm ve Liberal Sol'un Eleştirisi* (Dergâh Yayınları, 2012) kitabındaki "Cemil Meriç'i Anlamak" bölümünün gözden geçirilip yeniden yazılmasıyla oluşturulmuştur.

2 Bazen de sert bir üslûpla. Ali Birinci bu sorunları ele aldığı *Tarihin Kara Kitabı*'nda (2014) şöyle yazar: "Okuyanların ve yazanların dünyası mafia dünyası kadar bile kaideleşmemiş ve bir kurum kültürüne kavuşmamıştır."

Fiziksel koşullarla ilgili nedenler üzerinde düşünebiliriz. Yazar ve (diğer yazarların da aralarında bulunduğu) okur topluluğu arasındaki akışı yavaşlatan veya engelleyen kültürel-toplumsal sorunlar nedeniyle eser adrese ulaşmamıştır. Benedict Anderson'ın milliyetçiliğin yayılmasının koşulu olarak gördüğü kapitalist yayın pazarı ulus sathını bütünüyle kuşatamamıştır veya Karl Deutsch'un vurguladığı iletişim, haberleşme ve toplumsal bütünleşme henüz yeterli ölçüde sağlanamamıştır. Tanpınar'ın "sükût suikastı" ile ilişkilendirilebilecek olan bir başka kaygısı; Türkiye'de farklı kuşakların okudukları ortak kitapların ("mecelle")[3] sayısının çok az olmasının nedenleri de bu fiziksel bağlamda değerlendirilebilir. Bu durumda sorun ulusal kültürün hegemonyacı kapsamının sınırlılıklarıyla ilgili genel bir sorunun parçası olarak karşımıza çıkar.

Epistemik toplulukların belli bir tarihsel konumlanması nedeniyle kendiliğinden ürettiği bir görme kaybı da etkili olabilir. Tanpınar'ın *Huzur*'da "Debussy'yi Wagner'i sevmek ve Mahur Beste'yi yaşamak" derken işaret etmeye çalıştığı, Shayegan'ın terimleriyle söylenirse, "farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin zamanında yaş(ayan), birbirilerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar arasında çatlağa düş(me)nin, iki farklı epistemik dünyanın radikal biçimde bölünmesinin ortaya çıkardığı sorun.

Aslında epistemik diyoruz ama bu cemaatler hiçbir zaman salt epistemik değildirler, siyasal cemaatlerdir de. Epistemolojinin siyasallığını tasavvur edebiliriz bu noktada. Yöntemin hakikate götüren nötr, teknik, tarafsız bir araçlar toplamı değil de hakikatin belli bir yorumunu baştan içermesi gibi, epistemik cemaatler de siyasal olanı içerirler.

Bahsedilen sorun Türkiye'de kültürün özgül koşullarında çeşitli biçimlerde uç verir: Ahmet Haşim'in organik yerli zaman anlayışı ve "mekanik

3 Orhan Koçak "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları" makalesinde Tanpınar'ın sözünü ettiği sorunu "bir edebi mecellenin oluşamaması sorunu" biçiminde ele alırken "mecelle"nin "kanon" anlamında ilk kez Yahya Kemal tarafından dile getirildiğini yazar. Koçak'a göre, Yahya Kemal'in bir yazısında "genel atmosferini verdiği" Hasan Âli Yücel dönemi kültür politikaları tam da bu sorun hakkında düşünülen çözümlerden biri olarak karşımıza çıkar: "Bayatlı da Gökalp'in katı ikiliğinin yarattığı tatminsizliklere değindiği pasajında şöyle demekteydi: 'Bir medeniyeti taklîd etmek merhalesinden çıkmak onu iyi hazmettikten sonra mümkün oluyor. Bu rüşde ermek için ise onun fen ve tekniği kâfi gelmiyor; bilhassa zevk, düşünüş, ahlak gibi yeni hayatı yaratan unsurlarını benimsemek îcâb ediyor.'... Yücel(in) eski 'Doğu-Batı' sorununu dönüştüren bu manevra(sı), en azından bir süre için, Türkiye'nin 'yaralı bilinçlerine' (terim, İranlı yazar Daryush Shayegan'ındır) bir merhem gibi gelmiş olmalıdır. Sürekli kültürel teyakkuz ve tıkanma hali geride kalıyor, evrensellikle yerellik arasında bir uyum sağlanıyordu." (Koçak, 2001)

yabancı saatlerin hayatımıza girişi"ni karşılaştırdığı "Müslüman Saati"nde (1921) ima edilen, ardından Yahya Kemal'in Üsküdar ve Beyoğlu'nu iki farklı dünya olarak işlediği "Ezansız Semtler"de (1922) geçen bir ikilik ya da Nurdan Gürbilek'in *Sessizin Payı*'ında *Fatih-Harbiye*'de (1931) görüldüğünü ileri sürdüğü "kültürel yarık."[4]

Modern Türkiye'nin düşünce tarihinde bir epistemik topluluğa ait görülen yazarın diğer epistemik topluluklar tarafından tanınmamasına yönelik çok sayıda öykü vardır, bu kendi tarzında (örneğin "münzevi aydın" olarak) bir aydın romantizmine bile yol açmıştır. Bir yandan yazarın kendilik algısıyla ilgili romantizm, öte yandan yazarın muhatapları ve takipçilerinin ona atfettiklerinin toplamı ya da bu atfetmenin bizatihi kendisi olarak romantizm. Hegelci terimlerle kendinde romantizm ve kendi-için romantizm, kendisi ve başkaları tarafından atfedilen romantizm. Hem Tanpınar ve Oğuz Atay'ın günlüklerinde hem de Cemil Meriç'in kitaplarında ilk romantizm türü kolaylıkla ayırt edilebilir. Hatta Cemil Meriç yakıcı üslûbu ve zaman zaman takıntılı tutumuyla epistemik toplulukların tarihsel konumlanmalarının neden olduğu iç romantizm halet-i ruhiyesinin en baskın örneklerinden biri haline gelmiştir: "Bu anlaşmasına imkân olmayan iki düşman arasında münzevi aydın hareketini nasıl ayarlayacak. İşte bütün mesele... Ne ben kendim kalarak bunlara katılabilirim, ne onlar beni içlerine alırlar... Boşuna bağırıyorum... Bu çemberi kırmak mümkün değil." (Meriç, 1998)[5]

Çemberin kırılamayacağı inancı güçlendikçe yazarın kendilik algısıyla ilgili romantizm hararetlenir, iç romantizmin yükselişi muhatapları ve takipçilerinin ona atfettikleri değere ilişkin bir başka romantizmi ortaya çıkarır. İkincisi genellikle ilkini takip eder; "Minerva'nın baykuşu" uçtuktan sonra, yazarın üretimini tamamlamasının ardından gerçekleşir. Tanpınar, Oğuz Atay ve Cemil Meriç'te olduğu gibi.

Söz konusu fiziksel ve tarihsel nedenler nesnel koşullar olarak tortulaşırlar. Son tahlilde her iki neden kategorisi de nesneldir. (Fiziksel koşulların okuyucunun vurdumduymazlığı gibi öznel-psikolojik boyutlarını bir an

4 *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*'nin (2016) önsözünde, *Sessizin Payı*'ında (2014) sözü edilen "kültürel yarık"ı tartışıyor ve bunun Fatih-Harbiye'den geriye, "Müslüman Saati" ve "Ezansız Semtler"e götürülebileceğini ileri sürüyorum.

5 *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu*'da (2016) bu pasajı Nurettin Topçu'nun epistemik cemaatlar arası "çatlağa düşme"si ve tanınmamasına işaret etmek üzere epigraf olarak kullanmıştım. Nurettin Topçu'nun ölümünden yaklaşık bir sene önce, 28 Temmuz 1974'te "Sağ, Sol, Münzevi Aydın" başlığının altında kaleme alınan bu satırlar *Jurnal*, cilt 2'de yer almaktadır.

ihmal ederek söylersek. Fakat bu dahi düşünüldüğü kadar saf psikolojik bir olgu olmayabilir). Yazarlar ne kadar heroik görünürlerse görünsünler "kendi zamanlarının çocukları"dırlar. Tarihsel nedenler bir yazarın tek başına aşamayacağı ölçüde yerleşiklik kazanmışsa, Hegel'in bir kâhin üslûbuyla belirttiği gibi, yazar "kendi zamanının ruhuna basıp geçemez." Nesnellikleri ilelebet değiştirilemez oldukları anlamına gelmez elbette. Bunu dert edinmiş yazar kendi müktesebatı ölçüsünde yerleşik duruma müdahale eder. Koşullar çetinleştiği ölçüde yazarın üslûbu da kendine has bir nitelik kazanarak keskinleşir. Cemil Meriç'in eserlerinden pasajların da bulunduğu on farklı paragraf önünüze getirilse hangisinin ona ait olduğunu tahmin etmeniz fazla uzun sürmez. Burada Cemil Meriç'in entelektüel birikimi, mizacı ve psiko-biyografisiyle izah edilebilecek boyutlar kuşkusuz vardır. Hilmi Ziya Ülken'in *Şeytanla Konuşmalar*'ı hakkında kaleme aldığı erken tarihli (1943) bir eleştiri yazısı, Cemil Meriç'in özgün üslûbunun daha yirmilerinin ortalarında şekillenmeye başladığını gösterir. Dolayısıyla efsaneyi kuşatan, sonradan gelen körlük ve bununla içgörünün kendiliğinden açılması türünden yarı mistik bir açıklama Cemil Meriç'in üslûp celadetini izah etmek için yeterli değil galiba. Keza salt biyografiyle anlaşılması oldukça güç bir durum da kendisini gösteriyor. Cemil Meriç'in hikâyesini yapan asıl unsur, tarihsel nedenler, epistemik cemaatler arasındaki kültürel yarıklar ve bu koşullarda vuku bulan bir tanınma arayışıdır. Cemil Meriç çağının nesnel koşullarına müdahale etmiş, onları kısmen değiştirmiş ve nesnelliğin değiştirilebilir olduğunu en azından hemdert okuyucularına göstermiştir. Bununla birlikte, nesnel koşullar her çağda yenilenirler, gerçeklik oluştururlar ve bir kategori olarak –hem de bazen tahkim edilmiş biçimde– orada durmaya devam ederler. Olmuş bitmiş bir durum yoktur, mücadele hep yeniden başlar, o müdahil geleneği yorumcu yeniden kurar.

Entelektüel İdeologun Tehdidi Altında

> Biz periferi insanları, farklı bilgi blokları arasındaki çelişkilerin zamanında yaşıyoruz. Birbirlerini iten ve karşılıklı olarak biçimsizleştiren bağdaşmaz dünyalar arasında çatlağa düşmüşüz. Zihin açıklığıyla ve hınç duymadan üstlenildiğinde bu iki yanlılık bizi zenginleştirebilir, bilgi sicillerini geliştirebilir ve duyarlılık yelpazesini genişletebilir; oysa bilginin eleştirel alanından dışlandığında, aynı iki yanlılık duraklamalara neden olmakta, bakışı sakatlamakta ve tıpkı kırık bir aynada olduğu gibi, dünya gerçekliğini

ve tinsel imgeleri belirsizleştirmektedir... Yeryüzü sakinleri arasında bir diyalog olanağı, gelecekte bu iki dünyanın eleştirel olarak yüzleşmelerine bağlı olacaktır.

Daryush Shayegan

Cemil Meriç'i icat etmekle söz konusu geleneği yeniden kurma cehdini kastediyorum. Bu yeniden düşünüp yorumlama süreci enerjisini "zihin açıklığıyla ve hınç duymadan" üstlenilen iki yanlılıktan alır. İki farklı bloğu da içermek (içererek aşmak?) yakından bakıldığında daimi çatışmanın neden olduğu sürekli bir içsel huzursuzluğu ifade eder. Zıt kutupların çarpışırken çıkardığı gürültü insanda huzur namına hiçbir şey bırakmaz. Öyle ki, bu huzursuzluk kutuplardan hiçbirine tam olarak yerleşememenin ya da bir tür evsizliğin yol açtığı endişeyi kışkırtır kimi zaman. Gelgelelim Cemil Meriç'in düşünce mirasını bugünden kurarken duyarlılık yelpazesindeki bir genişlemeyi de keşfederiz. Cemil Meriç'te bölünmenin huzursuzluğuna kopmaz biçimde bağlı entelektüel açılmanın varlığı herhalde hiçbir okurunun gözünden kaçmamıştır. Sanki "ya o ya bu" yaklaşımındaki katı karar anının entelektüel bir kısırlık ve zaafiyete neden olacağı sezgisiyle karşıtların birlik halinde yaşatılmasına dayanan yarı Hegelci bir ilke yönünde tercih yapılmıştır.[6]

"Ya/ya da"nın kararcılığı taraflardan birine demir atıp sabitlenmenin konforunu sağlıyor gibi görünür. Öte yandan tarihsel formları itibarıyla "ne burada, ne orada; birinden kovulmuş, ötekine varamamış" entelektüelin vaziyetinde yankılanır. Taraflar (rakipler) birbirini sabitleyici bir hınçla iterken karşılıklı olarak biçimsizleştirir. İkili bir çıkmaz vardır: Bir yandan tarihsel gecikmişlik ve taassuptan yakınırken kendini halk kitlesinin üzerinde hisseden, diğer yandan Batı'nın ürünlerine hayran, "modernliğin römorkunda" olmanın güvenliğinde ama kendini onun aşağısında hisseden entelektüel; "'ilerisinde' olduğu bir kültür ile içine giremediği ve sahne

6 Zeynep Sayın'ın Cemil Meriç hakkındaki konferans konuşmasından makalenin güncellenmiş bu versiyonunu hazırlarken haberdar olup okudum. Sayın, konuşmasında "Cemil Meriç'in çok katmanlı, çoğul ve melez bir kimlik olduğunu" ileri sürüyor. Bkz. (Meriç-Çavdar, 1998). Bunun post-Hegelyen bir melezlik mi, kısmî sapmaya karşın Hegel felsefesinin vaatlerine bağlılığı sürdüren yarı Hegelci bir hamle mi yoksa Hegelci "içererek aşma" mı (aufhebung) olduğuna kafa yormak son derece üretken bir tartışma açabilir. Bu tartışmanın faydalarından biri Cemil Meriç düşüncesi üzerine kasvetle çöken "yerli ve milli aydın" gündeminin hegemonyacı aşırı-politizasyonunu özgürleşmeci bir müdahaleyle dağıtabilme ihtimalidir. Tartışma bir yana dursun, burada en aşikâr görünen olgu, katı kararcılığın entelektüel genişlemeyle ters orantısıdır. Yarı Hegelci hamle derken aklımda Jameson'ın Hegel felsefesiyle girdiği diyalog geçiyor. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. (Jameson, 2009).

ışıkları gözlerini kamaştıran daha geniş bir dünya arasında kıskaca alınan" iki açıdan da yabancılaşmış entelektüel (Shayegan: 1992).

Shayegan durumun "geleneksel toplumlar"a özgü olduğunu düşünüyordu. Buna benzer sorunlar, modern Türkiye'de on dokuzuncu yüzyıl sonu "dekadan" tartışmasından 1960 sonrası soldaki "azgelişmiş ülke aydını" ve "komprador aydın" tartışmalarına dek, daima hararetli bir konu olarak gündemde yer almıştır. (Günümüzün entelektüel seviyesi düşük, hatta anti-entelektüalist "yerli ve milli aydın" gündemi de tarihte daha önce trajedi olarak zuhur eden olayın farsıdır belki de.) Konunun daha "evrensel" bir veçhesi ise entelektüelin ideolog tarafından kötürümleştirilmesi ve/ya dar politik hedefler güden pragmatik ideologun kurbanı olmasıdır. Entelektüel daralmaya neden olan, bir ilke olarak entelektüelin politik bağlılıklar taşıması değildir. Bilâkis entelektüel, politik olanla, polis'in meseleleriyle hemhâl olmuştur; kamusal alanda faaliyet gösterir; bu meselelere kayıtsız kalamaz. Entelektüelin soysuzlaşması pragmatizm ve politik angajmanın katı bir görev bilinci içinde gerçekleşmesinden neşet eder. Entelektüelin yerini artık ideolog almıştır. İdeolog entelektüel alanı olduğu gibi politikayı da daraltır. Politika bir kamusal iletişim etkinliğinden çok dost-düşman ayrımı ile belirlenir. Cemil Meriç'in politikadan uzak tavrını sözü edilen anlamda politikanın en doğru tarifini Machiavelli ve Schmitt'in yapmış olmasında arayabiliriz. Bu anlamda politika "beyaz eldivenle yapılmaz" (Meriç, 1997). Cemil Meriç şöyle der gibidir: Politika, çemberi daraltan bir karar anını, "ya/ya da" biçiminde kurulmuş bir denklemdeki varoluşsal seçimi dile getirdiğinden entelektüelin "hem/hem de" tarzındaki genişleyici eğilimine sekte vurur.

Entelektüel kötürümleşme, kendini çeşitli biçimlerde gösterebilir. Politik mücadele içinde zarara uğratılmanın, hapishanenin, kahramanlığın ve ölümün ülküleştirilmesi mistifikasyon dozu en yüksek olanlarıdır. Bu durumda "şehitler kulübü"ne girmek yeterlidir ya da hapishaneden muzaffer bir şekilde çıkınca müthiş bir şöhret gelmektedir. Bu sosyo-psikolojik durumda şöhretler ve şehitler kulübü üyelerinin yazdıkları "en abes aptallıklar" bile olsa entelektüel başarının dorukları olarak görülür (Shayegan: 1992). Marx'ın *Fransa'da Sınıf Savaşımları*'nda (1988) proletaryanın beyin takımı ve "meslekten komplocular", proletarya ve lümpen proletarya, proletaryanın teori emekçileri ve lümpen komplocular arasındaki ayrım üzerine yazdıklarını hatırlayacak olursak, ideolog, meslekten komplocuların teorik donanımdan yoksun lümpen eylemciliklerini hatırlatmaktadır. Meslekten komplocuların üzerinde düşünülmemiş yıkıcılıkları proletar-

yanın uzun vadeli çıkarlarına nasıl zarar veriyorsa ideolog da entelektüel faaliyete öyle zarar verir.

Cemil Meriç'in nazarında ideolog, entelektüeldeki "münzevi fikir işçiliği"nden uzak, çoğu zaman teorik açıdan eksik bir hazırlığı olan, pratiği kutsamış kişidir. Öbür kutuptaysa entelektüalizm vardır. Samimiyetsiz bir nesnellik kaygısıyla (entelektüelin) tarihin dışında yaşama gayreti. Ateş hattının dışında kalmaya çalışan bu kişinin anahtar cümlesi "dönemimde ve benden sonra tufan"dır. Bir önceki kutbu lümpen ideoloğun entelektüeli yozlaştırması olarak değerlendirdiysek bunu entelektüelin pozitivist-objektivist bilimci tarafından etkisiz kılınması olarak düşünebiliriz. "Bilim için bilim"ci eninde sonunda "aklın kurnazlığı"na yakalanır. Nesnel olduğunu düşündüğünde, polis'in meseleleri karşısında tarafsız ve ilgisiz kaldığında, örtük bir biçimde tarih onu kendi amaçlarına alet eder. Cemil Meriç'in terimleriyle, korkak, anti-diyalektik ve apolitik Kartezyen şüphedir bu. Oysa "düşünmek", diyalektik bir hamle, "bir itizal'dır: "Descartes'ın şüpheciliği, siyasî'nin, içtimaî'nin eşiğinde durur. Korkak bir şüphe. Marx'ın diyalektiği daha hamleci, daha cesur... Tefekkürün tarifidir diyalektik... düşüncenin bütün fâtihleri diyalektikçidirler... Düşünce bir 'itizal'dır. Kiliselerde dua edilir, düşünülmez. Düşünmek, caddelerden keçi yollarına; çiğnenmemiş, sarp, dikenli keçi yollarına sapmaktır. Ama, zirvelere şehrahlardan gidilmez, zirvelere ve uçurumlara." (Meriç: 1998a, 1998b)

Muhafazakâr Yönelişler

> Bu sağa ancak merhamet duyulur, muhabbet değil. Korkak, pısırık, sembollere ve sloganlara mahpus. Kendinden kat'iyyen emin değil. Soldan yüz bulamadığı için sağ... Sağda rahat değilim... Attila solda kalmalıydın diyor. Hangi solda? İlerici düşünceye istikamet veren son derece mürteci üç organ var: *Cumhuriyet*, *Varlık*, *Türk Dili*, kurulduğu günden beri tefekkürü felce uğratmaya memur. Kurulu düzenin gerçek koruyucusu... Ne ben kendim kalarak bunlara katılabilirim, ne onlar beni içlerine alırlar... Sağcı dergi ve yayınevleriyle çalışmama gelince: bu yolu ben seçmedim. Solun kadirnâşinas davranışı beni ister istemez 'gerici'lerin kucağına değil, yanına itti. Bu yakınlığın fikri iffetim için bir tehlike teşkil etmediğini kitaplarımı okuyunca görürsün.
>
> Cemil Meriç

Bu mektup Cemil Meriç'in muhafazakârlığını kayıtsız bir biçimde iddia etmenin zorluklarına işaret ediyor lâkin onun düşüncesini politize edenlerin muhafazakârlar olduğu da bir vakıadır. Cemil Meriç'in sağ-sol kutuplaşmasının yüzeyselliğini sorgulaması muhafazakârların ilgisini çeken eksenlerden birini teşkil etmiştir. "İzm'ler idrakimize giydirilen deli gömlekleri. İtibarları menşe'lerinden geliyor. Hepsi de Avrupalı" (Meriç, 1998a). Büyük ihtimalle en fazla dikkat çekmiş pasajlarındandır bu. Muhafazakârların ideolojiler üstülük söylemi gereğince (Öğün, 1997) anti-komünizmin ideoloji olarak düşünülmediği –ya da ideoloji denildiğinde sadece sosyalizmin anlaşıldığı– bir dönemde bu duruş ilgi çekici bulunmuş olmalı. Oysa Cemil Meriç ekler: "Emperyalizmin taaruzlarına karşı genç zekâları uyarmak için 'ideolojiler idraklerimize giydirilen deli gömlekleridir' düsturu ideolojiler aleyhine ideolojik bir ikazdı. Batı düşüncesinin –hatta düşüncenin– reddi için bir fetva sanıldı" (Meriç, 1981). Cemil Meriç ideolojilere değil obskürantizme karşıdır.

İdeolojiler öcü değil "toplum haritası" (Mardin: 1992)[7] ve pusula olarak kabul edilmelidir: "İdeolojiler tehlikelidir, amenna... gelişmemiş beyinler için. Uzak denizlere açılanlar pusuladan vazgeçebilirler mi? Kaosu kozmos yapan insan zekâsı, tecrübelerini ideolojilerde sergilemiş... Yasakladığımız için hışımlarına uğradık... İdeolojiler sisle karışık, fakat dumanlı diye ışığı reddedecek miyiz?" (Meriç, 1981). Dolayısıyla Cemil Meriç'i İkinci Dünya Savaşı sonlarında köhne pozitivizmin bilim=episteme (doğru bilgi), ideoloji=doksa (sanı, yanlış bilgi) dikotomisini kullanan, refah toplumunun ideolojilerin sonu "ütopya"sına yol açacağını dillendiren "ideolojilerin sonu" teziyle birlikte düşünmek yorumcuyu yanılgıya düşürür. 1990'ların başında "tarihin sonu"yla katmerlenen bu tezin motifi ideolojilerin ölümüdür. Cenazeyi kaldırma uğraşı bilimci bir söylemden kaynağını alır. Buna karşılık Cemil Meriç insan bilimlerinin ideolojik muhtevasına dikkat çeken çağdaş düşünürlerden ilham almış, bilim(ciliğ)in büyüsünü bozan ideoloji, bilgi ve bilim sosyolojisi gibi alanlarda dolaşmıştır: "İdeoloji ile ilmin sınırlarını çizmek son derece güç. Yirminci asırda tarih, çok defa ve açıktan açığa, siyasi bir ideolojidir. İktisat da, sosyoloji de öyle" (Meriç, 1981). Daha ayrıntılı bir okuma, refah toplumunda teknolojinin getirdiği kolaylıklarla birlikte insanın sadece malların yönetimi meselesiyle uğraşacağı ve ideolojinin ortadan kalkacağı iddialarının başlı başına ideolojik olduklarına yönelik bir öngörüyü de gösterebilir. Bu toplumda ideoloji üre-

7 Cemil Meriç aynı makalesinde Türkçe literatürde "ideoloji" üzerine Şerif Mardin'in iki incelemesini de (*İdeoloji* ile *Din ve İdeoloji*) zikrettiğinden, kullandığı "pusula" imgesinin "toplum haritası"na referans yaptığını düşünmek mümkün.

tim işleminin yapısında olduğu için ileri endüstriyel kültür aslında daha ideolojiktir: "Ürünler, kişileri endoktrine eder ve yönetiriler... bir yapay bilinç yaratırlar... getirdikleri endoktrinasyon bir propaganda olmaktan çıkar, bir yaşam biçimi durumuna girer" (Marcuse: 1968); Meriç'in sözleriyle "ideolojilerin yerine yeni putlar geçer: sinema, spor veya siyaset yıldızları. 'Yabani tahtadan ve taştan putlara tapar; medeni insan, etten ve kandan putlara' demiş Bernard Shaw." (Meriç, 1981)

Muhafazakâr ilginin temel nedenlerinden biri entelektüel aura olmalıdır. Entelektüel aura muhafazakâra modern çağda meşruluğu olan bir duruşun anahtarını verir: Batı'yı tanıyarak eleştirmenin, aydınlanmış bir muhafazakârlığın cazibesi. Cemil Meriç, kendi deyişiyle diyalektiğe saygılı biri olarak reçeteler yazmayı sevmez (Meriç, 1998a) ama yazdıkları (en azından yazdıklarının bir bölümü) aydınlanmış muhafazakârın reçetesi gibi görülmüş ya da bu algıyı bizzat kendisi yönlendirmiştir. Mesela "Gerici Kim?"in Türkiye'deki aydınlanmacı retoriğin savlarına yönelik eleştirisinde, bu etiketi yapıştırmak bu kadar kolaysa, Dante, Balzac ve Dostoyevski'nin de gerici olduğu iddia edilir. Cemil Meriç Aydınlanmacıları canevinden yaralarken muhafazakârların Tanzimat'tan beri kırıldığını düşündüğü gönlünü alır: "Dante, yaşadığı çağdan iğrenir. Balzac eserini iki ezeli hakikatin ışığında yazar: kilise ve krallık. Dostoyevski maziye âşık. Dante gerici, Balzac gerici, Dostoyevski gerici. Gerici, ilerici... Düşünce hürriyeti bu mülevves kelimelerin esaretinden kurtulmakla başlar." (Meriç, 1998a)

Aydınlanmış muhafazakâr üslûp bundan önce erken Cumhuriyet muhafazakârlarında tebarüz etmiştir. Peyami Safa, pozitivizm-materyalizm eleştirisini yirminci yüzyılın başlarından itibaren bilim felsefesinde gerçekleşmiş "paradigma" dönüşümlerine gönderme yaparak geliştirir. Newton fiziğinin, belirsizlik ilkesi, görelilik ilkesi, kuantum fiziği gibi yeni bilimsel gelişmeler sonucu yara aldığı bu yüzyılda saf akla şüphe besleyen muhafazakârın kullanabileceği birçok geçerli argüman vardır. Mustafa Şekip Tunç, Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar on dokuzuncu yüzyılda pozitivizme karşı tepkiyle beliren ruhçu ve romantik felsefelere atıfla bir "alt dalga" biçiminde gelişen "muhafazakâr modernlik" yaklaşımına bağlanırlar. Muhafazakârlığın erken döneminde felsefî bir dili vardır. Ancak soğuk savaş döneminde bu klasik dilin etkisi zayıflayacaktır (İrem, 1997). İşte tam bu noktada, Cemil Meriç'in anti-komünist ideoloji tarafından entelektüel izleği gitgide zedelenen Türk muhafazakârlığı için taze kan olarak algılandığı söylenebilir.

Yerlici tavrı, İslâmiyet'e ve Osmanlı'ya sempatisi, Kemalist elitin önde gelen kişilerine karşı eleştirisi, muhafazakâr, milliyetçi ve İslâmcı gruplar tarafından neden ateşli biçimde sahiplenildiğini anlatabilir. Bir başka açıdansa bunu zorlaştıracak birtakım unsurlar orada beklemektedir: Muhafazakârlığın kültürel üslubu içinde değerden düşürülmüş olan ekonomik çözümleme, emperyalizm ve ideoloji eleştirisi konularına verdiği önem, klasik muhafazakârlığın yumuşak ve pragmatik dilinde pek yer bulamayan radikal-eleştirel üslûbu, Ziya Gökalp'in Türk muhafazakârlığına armağanı olan hars-medeniyet çizgisinden ayrılan yönleri, sosyalizme empatik bakışı, düşünce özgürlüğünü savunması ve diğerleri.

Cemil Meriç, yerlici çağrışımları güçlü aforizmalarıyla muhafazakârlar için çekim merkezi olurken, bu konuda selefi olarak gördüğü Ahmet Midhat Efendi gibi muallimliğe başlar. Descartes'ı Spinoza'yı tanıtır; Batılıların dahi lanetlediği Machiavel'e"zavallı Machiaville" der; Marx'a kapitalizmin amansız eleştirmeni olarak saygıyla yaklaşır. Aslında bütün bunları yaparken düşünsel hoşgörünün erdemini ifade etmekle kalmaz; Batı'nın sadece teknolojisiyle muteber olduğunu içselleştirmiş bir politik kültürün argümanlarını da zayıflatır. Bu husus gerçekten önemlidir. Zira, milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığın ortak bir doğrultusu, kültür ve uygarlık konusundaki yaklaşımlarıdır. Bu üçlünün düşünürü Ziya Gökalp'tir. Bilindiği gibi, Gökalp'e göre, muhtevasını bilim, teknoloji ve sanayileşmenin oluşturduğu medeniyet "elbise gibidir", değiştirilebilir; oysa hars millîdir. Cemil Meriç yorumcuları açısından gözden kaçırılmaması gereken nokta ise, Batı'nın tekniğinin alınmasına ve medeniyetin "büyüsü"ne şüpheyle yaklaşmasıdır. Cemil Meriç, teknik-medeniyet-kapitalizm-sanayileşme sarmalının zihinsel arka planında saklı olgunun akılcılık değil eşyalaşma olduğunu düşünür. Keza araçsal rasyonaliteyi soyutlanmış ve aşkınlaştırılmış bir akılcılıkla değil de eşyalaşma ve yabancılaşmayla izah ederken Frankfurt filozoflarına yaklaşır. (Meriç, 1998c)

Çok partili dönemde muhafazakârlık klasik üslûptaki felsefî dil biçiminden uzaklaşmıştı (İrem, 2004). Tek Parti döneminin radikal laikleştirme hamlesinin gölgesinde yetişen yeni kuşak muhafazakârlar rejimin tepkisine cevap verircesine teknik bilimlere ilgi göstermişlerdir. Muhafazakârlar bunu yaparken söylemsel olarak zorlanmadılar çünkü uzun bir tarihi birikime dayanan İslâm'la modernliği telif etme çabalarının mirasını, Doğu-Batı sentezlerini ve hars-medeniyet ayrımını devralıyorlardı. "Mümin-mühendis" tipinin belirmesini kolaylaştıran bir politik kültür mirası vardı. Demokrat Parti'den Adalet Partisi'ne ve Anavatan Partisi'ne

mühendis dünya görüşü muhafazakâra modern dünyaya intibak etme kabiliyeti vermiştir ama aynı zamanda bu zihniyetin pozitivist özü sosyal bilimleri teknik bilimlerin, felsefeyi bilimin ağırlığı altında ezmiştir. Bu kültürel-politik bağlamda, Cemil Meriç'in entelektüel aurası, ideal tipi entelektüelden ziyade teknokrat olan mühendis dünya görüşünden ciddi bir farklılaşma olarak parlamıştır.

Cemil Meriç'in popülist entelektüel paparazziliği de –yeni kuşak muhafazakârlar olarak– "Anadolu'nun bağrı yanık çocukları"nın dikkatini çekmiş olabilir. İstanbul elitini karşısına alarak bir taşralının hıncıyla yüklenir: "Kaynaşamadık Salâh'larla. Onlar İstanbul çocuğu idiler. Ben taşradan geliyordum" (Meriç, 1998b). "Salâhlar", Salâh Birsel, Behçet Necatigil, Oktay Akbal, Orhan Veli, Sait Faik ve diğerleri, Cumhuriyet elitinin önde gelen şair ve yazarlarıdır. Cemil Meriç'in bu grubun çeşitli üyeleri hakkında kullandığı kelimeler dikkat çekicidir: "Küstah, yalancı, kendini beğenmiş bir business man... yumuşak, hazımkâr, renksiz, kokusuz bir şair taslağı... Halk Partisi'ne yamanmağa çalışıyordu... Bu cavalacoz alayının nasıl ün kazandığına şaşıp duruyorum... İstanbul çocuğu..." (Meriç, 1998b). Bununla birlikte Meriç'in sert bir dille hücum ettiği elite muhafazakârların da dâhil olduğunu teşhis etmek ilginç olabilir: Peyami Safa "hakim sınıfın kalemidir. Kurulu düzenin adamıdır. Hiçbir zaman ciddi olarak tenkid etmemiştir düzeni" (Açıkgöz: 1993); Tanpınar, "maddi sıkıntı çekmedi. Babası kadıydı. Halk Partisi'ne yalvardı, mebus seçilmek için. Ahmed Kudsi'ye çok yalvardı, ihsan için. Zaafları olan insandır Tanpınar... küçük tatminlerin adamıdır. Küçük hesaplar için avuç açan... bir şahsiyettir" (Açıkgöz: 1993).

Bunların *Jurnal* ve *Sohbetler*'de yer aldığını belirtelim. Bu edebi formlarda Cemil Meriç'in bir başka "coştuğu"nu okurları hatırlayacaktır. Yine de genel olarak bakıldığında, Cemil Meriç'te erken dönem Türk muhafazakârlığına ruhunu veren Yahya Kemal ve Tanpınar'ın "huzur üslubu"nun (Çiğdem, 2001) yerini isyankâr ve saldırgan bir mizaca bıraktığını söylemek mümkün görünüyor. İstanbul "beyefendiliği" ortadan kalkmış; "Aziz İstanbul"cunun İstanbul'u "duyan" tavrı onu görüp amansızca eleştiren bir noktaya varmıştır. Cemil Meriç'in İstanbul'u çoğu zaman, muhafazakârın tarihi sürekliliği duyduğu aziz bir şehir değil, içinde yaşayanlarının kibri, yüzeyselliği ve taşra korkusu ile olsa olsa bir "Kahpe Bizans"tır.[8]

8 *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*'nde (2016) buna benzer bir olguyu İstanbûlin muhafazakârlıktan Necip Fazıl'ın muhafazakârlığına doğru dönüşüm açısından ele almıştım.

Başlangıç Şartları Meselesi: Neden Bir Descartes ya da Spinoza...

> Her birey bulunduğu gelişim basamağına göre kendi halkının çocuğudur. Kimse halkının tinine basıp geçemez, yeryüzüne basıp geçemeyeceği gibi.
>
> Hegel

> Ben de Oppenheimer gibi her alanda dal budak salmak isterdim. Biliyorsun başlangıç şartları meselesi. Gene de ben inançlıyım... Evet, başlangıç şartları önemlidir. İşte Oppenheimer 1904'te New York'ta doğmuş, Adana'da değil. Babası da çok zenginmiş. Annesi de ince ruhlu sanatçı bir kadınmış. Oppenheimer'ın herşey olması bekleniyormuş: mimar, ressam, şair, müzisyen...
>
> Mustafa İnan

Mustafa İnan, Oğuz Atay'ın *Bir Bilim Adamının Romanı*'nda "başlangıç şartları meselesi"nı çarpıcı bir biçimde gündeme getirir. Dolayısıyla Cemil Meriç'in hayati sorularından biri olan, neden bir Batılı filozof (örneğin Descartes) gibi olamadığı sorusunu –bilimden felsefe ve edebiyata– daha geniş bir zeminde ele almak gerekir. Modern Türkiye'de düşünce hayatının spekülatif felsefî muhteva açısından zayıflığına sıklıkla değinilmiştir. Hilmi Ziya Ülken bu konudaki ilk yazılardan birinde "bizdeki fikir cereyanları"nın toplumsal sorunlara çâre ararken bulunmuş bir şey olduğunu öne sürer: "Kafaların savaşlara ve devrimlerin sonuçlarına kuşku ile çevrildiği yıllarda, Kant ve Hegel'deki sistemleri derinleştiren akademik çalışmalar beklenemezdi" (Ülken, 1994). İvedilikle halledilmesi gereken toplumsal sorunlar düşünce alanında büyük çalışmalara engel olmuştur. Bu atmosferde düşüncenin kendisinden çok doğrudan eylem gücüne yönelik bir keşif söz konusudur. Düşünceler "ihtiraslı, günlük siyasi eyleme bağlı ve derin olmaktan uzak"tır. Bu açıdan bakılınca Meşrutiyet gibi Cumhuriyet'in fikir hayatının da sathî olduğu düşünülür (Ülken, 1994; Kayalı, 2000). Hilmi Ziya'ya göre, Türk düşünürlerinin düşünceyi içtimaî eyleme bağlı bir şekilde ele almaları bir açıdan olumludur. Onlar "toplumun bunalımları karşısında sorumluluklarını bilen insanlardır. Fildişi kulelerine çekilmemişlerdir. Ellerindeki bütün imkânları kullanarak eğitimin yayıldığı yerlere kadar yeni fikirleri tanıtmaya, yeni içtimai hareketlere önderlik etmeye çalışmışlardır. Siyasi değişmelerin çok gerisinde kalan boğuk sesler olmamışlar, zaman zaman kendilerini dinletmesini bilmişlerdir." Bununla birlikte, "içtimai eyleme aşırı bağlılık bu devir Türk düşüncesinin kusuru

olarak da görülebilir. Derinleştirilmiş fikir eserlerinin, bu bağlılıktan kurtulabildiği ölçüde vermesi beklenmelidir." (Ülken, 1994)

Modern Türkiye'de edebiyat da bu çetrefil sorunun parçasıdır: "Toplumsal hareket uyandırmak, reform yapmak, öğretmek, bilgiyi halka yaymak gibi maksatlar yüzünden asıl fikir, uzmanca düşünce bir türlü yerleşemiyordu... bilgiyi halka yaymak düşüncesi o kadar egemendi ki, Ahmet Midhat'tan günümüze kadar her bilgi ağır görülerek halkın seviyesine göre daha hafifleri istenmiş, bu yüzden hakiki fikir çığırları kurulamamıştır" (Ülken, 1994). Edebiyat, toplumsal hareketliliğin model alınan medeniyete göre düşük görüldüğü toplumsal koşullarda ideolojinin işlevlerini devralmıştır. Mesela Şinasi derin hülyalara kapılmaktan çok Tanzimat'ın mimarı Mustafa Reşid Paşa'ya "bildirir haddini sultana senin fermanın" der. "Gecikmiş modernleşme" algısı edebiyata toplumsal seferberlik yolunda önemli görevler yüklemektedir: Toplumsal kalkınmanın sağlanabileceği bir kamusal alanla rasyonalitesini üretmek, terkedilmesi ve kazanılması gereken davranış biçimlerini "yurttaşlar"a öğretmek, modernleşmeden sapmalara ve (Bihruz Bey gibi) aşırılıklara karşı bir toplumsal denetim mekanizması kurmak, Benedict Anderson'ın terimleriyle (2004) "hayal edilmiş" yeni bir siyasî örgütlenme biçimi olarak ulus'un oluşmasına katkıda bulunmak, bu yolda millî bir edebiyat ve kültürün üretimini sağlamak (Jusdanis: 1998) Bu bakımdan, roman (toplumsal değişme sorunlarını irdeleyen "tezli roman") Türk modernleşmesini incelemek için stratejik bir kaynaktır (Mardin: 2000, 21-79; Moran, 1999; Parla, 2002).

Yeniden ifade edecek olursak, edebiyat içtimaî eyleme aşırı bağlıdır, ona yol gösterecek misyoner bir mahiyette tasarlanmıştır. Bunun anlamı felsefî düşünce açısından geçerli sorunların edebiyatta da patlak vermesidir. Ziya Gökalp, düşüncesini "Bu Ülke"nin sorunlarına çevirir; Ahmet Midhat Efendi ve Namık Kemal, kahramanlarını romana müdahil olarak model doğrultusunda biçimlendirir. Zamanın ruhuna uyum sağlamak ve yeni zamanların ruhunu oluşturmak doğrultusundaki bu müdahaleler romanı teknik ve muhteva açısından zayıflatır. Örneğin, Namık Kemal, *İntibah*'ındaki, aşırı Batılılaşmayı temsil eden "kötü" kadın Mehpeyker'e ölçüsüzce yüklenir. Tanpınar'ın ifadesiyle, "üslubunun parlak hayallerde donmuş hadleri canlı hayatın yolunu daima keser. Ahlâkçı, şahıslara bir türlü kendileri olmak fırsatını vermez.. Kitabın en canlı tipi şüphesiz Mehpeyker'dir. Fakat onu muharririn bize gösterdiği ışıkla değil de kendisi olarak almalıdır. Pek aza kitapta muhayyilenin yaratığı şahıs o muhayyilenin kendisine bu küçük hikâyede olduğu kadar itiraz eder... (eser) boyunca muharririn sesinden fazla biz behemhal olduğunun dışına

çıkarılmak istenen biçare kadının itirazlarını duyarız. Sanki durmadan: 'Fakat bu ben değilim... Ben hiçbir zaman düşündüğün insan olmadım!... Bırakın da ben kendimi anlatayım' der gibidir" (Tanpınar, 1997). Yazar onu bırakmaz çünkü Mehpeyker'de toplumsal değişmenin denetlenmesi gereken negatif bir boyutunu görmüştür; "yurttaş"larını vaziyet karşısında uyarmaktadır. Tanpınar, Ahmet Midhat Efendi'den bahsederken "O'nun sanatı yoktur; daima halka yönelen iyi niyetleri vardır. Dil bu muharrirde sanki yazmaktan ziyade yârenlik etmek içindir... Onun (halkın) disiplini ile onun faydası için, onun ruh hıfzısıhhasını düşünerek ve onu yetiştirmek arzusuyla yazar... Hakikatte Ahmed Midhat Efendi'nin bütün eseri bir halk okuma odasıdır" derken de aynı olguyu dile getirmiştir (Tanpınar, 1997). Türk edebiyatçısı sorumluluğunu bilmektedir belki ama tam da bu bilinç iyi edebiyatı engellemektedir: "Ama Dostoyevski böyle yapmıyordu... romanında insan ızdırapları namına orospunun ayağını öpen bir kahramanı vardı" (Tanpınar, 1997). Hakikaten, *Suç ve Ceza*'nın Sonya'sıyla *İntibah*'ın Mehpeyker'i ("kötü" kadınları) arasında derin farklar vardır.

Modernliğin kuşatıcı etkisi tüm toplumlara sirayet ederken son dönem Osmanlı aydınlarının ortak sorunu Prens Sabahaddin'in risalesinin başlığında somutlaşan "Türkiye nasıl kurtarılabilir?"in çözümünü bulmaktır. Çöken bir devletin aydınları spekülatif düşünce geliştirmek yerine pratik çözümlere yönelmiş, çoğu zaman, "sorumluluğu"nun bulunduğunu düşünerek fildişi kulesini terk etmiştir. Felsefi düşüncenin önündeki engeller Cumhuriyet döneminde de sürüp gider. Bu ülkenin nasıl kurtarılacağı sorusuna "yeni rejim nasıl meşrulaştırılabilir?" sorusu eklenirken düşünce açısından bir engel daha yerleşir: Farklı düşüncelerin azal(tıl)ması ve reddi miras. Gerçekten, tarihsel kopuşlar entelektüel geleneklerin oluşumuna ve farklılaşmasına ket vurmuştur. Batı düşünce geleneğinde Aristoteles Platon'a, Aziz Thomas Platon ve Aristoteles'e, Rousseau Hobbes'a, Hegel Kant'a, Marx Hegel'e cevap verir vs. Cemil Meriç bütün düşünce adamlarının bir terkip olduğunu yazarken bunu anlatır: "Marx'tan Hegel'i, Saint Simon'u Goethe'yi çıkarın ne kalır geriye." Bu seziş talihsiz "başlangıç şartları"nın farkına varan bir aydının umutsuz sözleri olarak okunabilir. Yine de, en azından kopuş kadar önemli olan problem pratik değeri olmadığı düşünülen soruların sorulmamasıdır. Bilginin sadece bir türü egemendir: Uygulamaya dönük bilgi. Pozitivizmin temel tezlerinin içselleştirildiği söylenebilir. Zira pozitivizmin meşru gördüğü tek bilgi uygulamaya dönük bilgidir. Diğer bilgi türleri metafiziktir, metafizik ise –*Pozitif Felsefe Kursları*'nda belirtildiği üzere– "boş uğraş."

"Gecikmiş modernlik" veya "geç kalmışlık" İngiltere ve Fransa dışında hemen hemen tüm toplumlarda derece derece hissedilen, eski'den kurtulup geleceği kurmaya yönelik yoğun bir iyimserlik ve daha da önemlisi derin bir tedirginlikle geliştirilen psikolojik ve düşünsel mekanizmalarda kendini gösteren bir duygudur (Koçak: 2001). Ekseriyetle bir kalkınma paradigmasında somutlaşır. Aydınlanma'dan seçici bir okumayla devralınan ilerleme ideolojisi teknolojik rasyonaliteyi koşullar. Buradaki bilgi araçsallaşmış bir bilgidir; geç kalmışlığı alt etmenin yolu olarak görülen hummalı kalkınmada kullanılacaktır. Bu "kutsal" hedef doğrultusunda hareket eden bürokrasi ve teknokrasinin "evrensel sınıf" (Hegel: 1996) olduğuna inanılmıştır; daha doğrusu bir nötralizasyon mârifetiyle bu sınıfların sınıfsızlığı (evrenselliği) vurgulanır, (tikelliği) sınıf oldukları kabullenilmez. Entelektüelin konumu, iki açıdan zedelenmektedir bu durumda. İlki, teknokrasinin egemenliği perçinlenmektedir. Teknokratik büyüme kendine özgü bir rasyonalite tarzını tahkim etmekte, teknokratın bürokratik rasyonalite içinde kişiliksizleşirilmesinin toplumsal açıdan genişlemesi entelektüelin ayırıcı vasfı olan eleştirinin altını oymaktadır. Teknokrat, öncelikle, üretimin etik erekliliğine kayıtsızdır. Shayegan'ın belirttiği gibi, üretimini denetlediği fabrikanın silah veya bebek maması üretmesi çoğu zaman fark etmez. "Çarkının dişlilerinden biri olduğu kuruluş ya da devletin ideolojik amaçları karşısındaki kayıtsızlığı da buradan gelmektedir. Depolitize olduğu anlamına gelmez bu; işlevindeki özgüllüğün, onu her tür ideolojik konumlanmadan uzak tuttuğu anlamına gelir sadece. Şu veya bu siyasal sistem tarafından aynı rahatlıkla kullanılabilir. Zira yapısal olarak işgörür, yararlı, verimli olmalıdır ve hepsi budur." (Shayegan, 1991)

Akıl, teknolojik rasyonalite içinde üretimin hizmetine sokularak araçsallaştırılmış akla dönüşür. Bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiş, özerkliği zedelenmiştir. Doğa ve insan üzerinde egemenlik kurmasında oynadığı rol tek ölçüt konumundadır. Düşünmenin kendisi de sınaî süreçlerden biri durumuna düşürülmüştür, üretimin bir parçasıdır. Düşünce olgusal verilerin teknik özetlenmesi işlevine indirgenmiştir; bunu aşan kullanımlar "hurafenin son kalıntılarından biri olarak" elenmektedirler. Kavramlar, kullanışlı, rasyonelleştirilmiş hâle getirilmişlerdir (Horkheimer, 2002). Burada kavram karşılığındaki uygulamayla eşanlamlıdır. Herhangi bir kavramdan söz edildiğinde sadece birtakım uygulamalardan söz ediliyor demektir (Marcuse, 1968). Asıl önemlisi bu sürecin salt sınaî bir nitelik taşımamasıdır; tümüyle toplumsaldır; söz konusu olan sınaî işletmelerin sınırları içinde cereyan eden bir mantık silsilesi değil toplumun fabrika haline gelmesine neden olan sistematik bir rasyonelliktir. İleri endüstri

araçsal aklı ve monolitik düşünceyi tüm topluma empoze etmektedir: "Bir düşünce ya da sözcüğün alet haline gelmesiyle birlikte, onu gerçekten 'düşünme' gereği de, yani onu sözlü olarak ifade ederken gerçekleştirilmesi gereken mantıksal edimlere duyulan ihtiyaç da ortadan kalkar… Böyle bir mekanizasyon, sanayinin gelişmesi için gerçekten zorunludur; ama bu, zihinlerin de başlıca özelliği haline geldiğinde, aklın kendisi de araçsallaşır, bir tür maddeselliğe bürünür ve körleşir, bir fetiş olur, düşünsel olarak yaşamak yerine öylece kabullenilen bir büyülü varlık haline gelir" (Horkheimer, 2002; Marcuse, 1968).

Araçsal bilgi anlayışı, Oğuz Atay'ın bir eserinde vukufla tespit ettiği, düşünceyi dahi ölçmeye kalkan makine mühendisinin tutumunun genelleşmiş hâlidir. Teknokratik bilincin entelektüle galebe çalması durumunda, köprü yapmak, apartman dikmek veya tesis kurmak teori üretmekten daha stratejik görülür. Mühendislere ihtiyaç vardır filozoflara değil. Aciliyet hissi felsefeyi öldürür. Shayegan'ın terimleriyle "yamalanan" modern episteme'de bilgi, Bacon'ın bilgisidir: İktidardır, güçtür. Doğa, Doğu ve toplum üzerinde hâkimiyet kurabilmenin bilgisi.

Olgucu bilinç, yalnızca muhafazakârlığın ideal tipi olan "mümin-mühendis" tipi için geçerli değildir. Cumhuriyetçi rejim "önyargıların kırılması" durağında buluştuğu Aydınlanmacı retoriğinin arkasında felsefi sorgulamayı bitirici bilimci-mühendislikçi bir ideoloji barındırmaktadır. O sıralarda felsefe tahsil etmekte olan Mehmet İzzet'le Yusuf Akçura arasında geçen diyalog oldukça temsilîdir. İzzet, Akçura'nın "ne tahsil ediyorsun?" sorusuna verdiği "felsefe tahsil ediyorum" cevabından sonra şunları işitmiştir: "Bize filozof değil demirci lazım!" (Kara: 2003).

Cemil Meriç böyle bir dünyada yol almak durumundaydı: "Hint meçhule açılan kapıydı, meçhule yani insana. Dört yıl Ganj kıyılarında dolaştım, sağ dediler… Saint Simon'la uğraştım iki yıl, çağımız onunla başlıyordu, sol dediler" (Meriç, 1998a). Onun Saint Simon'la uğraşırken solcu, Hint'e yönelirken sağcı olarak etiketlenmesi sağ-sol ölçeğinin Aydınlanmacı bir indirgemecilikle ele alınmasından öte, felsefî düşüncenin imkânlarını zedeleyen bir geleneğin ortasında bulunmasındandır: "Bir tarih hocasının Hint'le uğraştığım için beni nasıl ayıpladığını çok güç unutabileceğim" (Meriç: 2004). "Hind'i yazarken tek amacım vardı: Asya'nın büyüklüğünü haykırmak, yani, bir vehmi devirmek, bir iftirayı yok etmek. Saint Simon'u putları yıkmak için kaleme almıştım. Her iki kitap da peşin hükümlülerin rahatını kaçırdı, ne solun hoşuna gittiler ne de sağın. Anladım ki bu iki kelime, aynı anlayışsızlığın, aynı kinlerin, aynı cehâletin ifadesidir" (Meriç,

1998a; Meriç, 1996). Asıl vehim, Türk düşüncesinin sağında da solunda da pratiğe aşırı bağımlı lümpen bir zihniyetin hâkimiyetini sürdürmesidir. Bu durumda "doğruluk arayışı toplumsal denetim adına kısıtlanmaktadır. Düşünceyle eylem arasındaki farklılık yok sayılmaktadır. Her düşünce bir eylem olarak görülmektedir; her düşünüş bir tezdir; her tez de bir parola. Herkes, söylediği ya da söylemediği şeyler için azarlanmaktadır. Her şey ve herkes sınıflandırılmakta, etiketlenmektedir. Bireyin bir grupla özdeşleştirilmesini önleyen insan olma niteliği 'metafizik'tir ve deneyci epistemolojide yeri yoktur. Bir insanın tıkıştırıldığı küçük çekmece, onun kaderini belirlemektedir" (Horkheimer, 2002). İşte bu nedenle "Türk münevveri, eğer doktor ve mühendis değilse, kitleye bazı pratik hizmetler götürmüyorsa... korkulan bir adamdır ve kendi köşesinde bırakılmalıdır" (İlber Ortaylı'dan: Meriç-Çavdar: 1998). Öyleyse günümüzde bir fenomen haline gelen Cemil Meriç hayranlığını nasıl açıklamalı? Kitaplarını geniş kitlelere hitap eden bir yayınevinin basmasıyla mı, 1980'lerin politik kültürüne uygun düşmesiyle mi? Yoksa trajedisinin etkisi mi dokundu bize? Duyarlılığımızın yüceliğine dair şu söyleve katılalım mı? "Biz Steinbeck'in pamuk ve şeftali toplayan işçileriyle birlikte acı çekeriz, Hamlet'in meselesine katılırız. Platon bizi derinden sarsar. Batılı değerlendirir. Biz severiz" (Atay, 1992). Yoksa düşünürün mühendis kadar muteber görüldüğü bir memleket mi oluyoruz! Her hâlükârda denize atılan şişeler alınmış ve baş tacı edilmiştir; havarilerini yaratabilmiş bir İsa'dır artık o ve yeri tımarhane değil tarihtir. Onun San Cassino'da çile dolduran Machiavelli gibi, akşamları kütüphanesine girerken kirli libaslarından sıyrılan; bir tacidarın huzuruna çıkar gibi îtina ile giyinen, ışığa, sonsuza, hayata dost okuyucuları var.[9]

Kaynakça

Anderson, Benedict (2004), *Hayali Cemaatler*, *Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis.

Atay, Oğuz (1992), *Günlük*, İstanbul: İletişim.

9 "Denize atılan her şişe bir kitap. Asırlar, kumsalda oynayan birer çocuk. İçine gönlünü boşalttığın şişeyi belki açarlar, belki açmazlar... Hâvarilerini yaratamayan İsa'nın yeri tımarhanedir, tarih değil. Muhammed'in ilk mucizesi Hatice-t-ül Kübra... San Cassino'da çile dolduran Machiaville, akşamları kütüphanesine girerken kirli libaslarından sıyrılır; bir tacidarın huzuruna çıkar gibi itina ile giyinirmiş. Sonunda kendi de kitap olmuş. Kitap, yani ışık... Mâbetler her çağda ziyaretçisiz kalmış. Tefekkür Sina'sı metruk bir manastır. Kimin için yaratacaksın? İnsanlar ışığa, hayata, sonsuza düşman. Aydınlanmak için yan, aydınlatmak için değil." (Meriç, 1998a).

Atay, Oğuz (2003), *Bir Bilim Adamının Romanı*, İstanbul: İletişim.

Beyatlı, Yahya Kemal (1992), *Aziz İstanbul*, İstanbul: MEB.

Birinci, Ali (2014), *Tarihin Kara Kitabı: Tarihçiliğimizde Usûl ve Ahlâk Meseleleri*, Ankara: Hitabevi.

Çiğdem, Ahmet (2001), "Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığı", *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim.

Gürbilek, Nurdan (2014), *Sessizin Payı*, İstanbul: Metis.

Hegel (1996), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.

Hegel (1992), *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Ara.

Horkheimer, Max (2002), *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis.

Jusdanıs, Gregory (1998), *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür: Milli Edebiyatın İcad Edilişi*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis.

İrem, Nazım (1997), "Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakârlığının Kökenleri", *Toplum ve Bilim*, 74.

İrem, Nazım (2004), "Türk Muhafazakârlığı Üzerine Bazı Gözlemler", *Karizma*, 17.

Jameson, Fredric (2009), "Sentez, İroni, Tarafsızlaştırma ve Hakikat Ânı", *Ütopya Denen Arzu*, çev. Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis.

Kara, İsmail (2003), *Din ile Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh.

Kayalı, Kurtuluş (2000), *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı-Görüntüdeki Dinamizmin Gölgelediği Tıkanıklık*, İstanbul: İletişim.

Koçak, Orhan (2002), "1920'lerden 1970'lere Kültür Politikaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Cilt 2- Kemalizm*, İstanbul: İletişim.

Marcuse, Herbert (1968), *Tek Boyutlu İnsan-İleri Endüstriyel Toplumun İdeolojisi Üzerinde Bir İnceleme*, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: May.

Mardin, Şerif (1992), *İdeoloji*, İstanbul: İletişim.

Mardin, Şerif (2000), "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim.

Marx, Karl (1988), *Fransa'da Sınıf Savaşımları 1848-1850*, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol.

Meriç, Cemil (1981), "Bir Kitabın Düşündürdükleri", İlimler ve İdeolojiler, Ankara: Umran.

Meriç, Cemil (1996), *Saint Simon-İlk Sosyolog İlk Sosyalist*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Cemil (1997), *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Cemil (1998a), *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Cemil (1998b), *Jurnal-Cilt 2*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Cemil (1998c), *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Cemil (2002), *Jurnal-Cilt 1*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Cemil (2003), " 'Şeytan'la Konuşmalar' Üzerine", Şeytan'la Konuşmalar, İstanbul: Ülken.

Meriç, Ümit (2004), *Babam Cemil Meriç*, İstanbul: İletişim.

Meriç, Ergün&Çavdar, Ayşe (ed.) (1998), *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları*, İstanbul: İz.

Mollaer, Fırat (2016), *Tekno-Muhafazakârlığın Eleştirisi*, İstanbul: İletişim.

Mollaer, Fırat (2016), *Liberal Muhafazakârlık Karşısında Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergâh.

Moran, Berna (1987), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-1*, İstanbul: İletişim.

Öğün, Süleyman Seyfi (1997), "Türk Muhafazakârlığının Kültür Kökleri ve Peyami Safa'nın Muhafazakâr Yanılgısı", *Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa.

Parla, Jale (2002), *Babalar ve Oğullar-Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İstanbul: İletişim.

Shayegan, Daryush (1991), *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997), *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (2003), *Huzur*, İstanbul: Yapı ve Kredi.

Ülken, Hilmi Ziya (1994), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken.

Karşılaşmalar

Sosyalizmden Sosyolojiye Giden Yol?

Cemil Meriç'in Saint Simon Okuması

LÜTFİ SUNAR

Cemil Meriç Türk düşüncesinde nevi şahsına münhasır bir yere sahip önemli bir düşünürdür. Kendi kuşağı üzerinde olduğu kadar sonraki kuşaklar üzerinde de bıraktığı etki Türk düşüncesi bakımından onu benzersiz kılmaktadır. 1960'lardan sonra Türk düşüncesini yoğun bir biçimde meşgul eden sosyalizm, kültür, uygarlık, millilik, Türklük, Doğu-Batı tartışmalarında kalem oynatmış, söz söylemiş ve de etkili olmuş bir isimdir. Dolayısıyla onun bıraktığı izler o kadar geniş ve yaygındır ki bugün Meriç'in anılmadığı bir mesele ve konuya denk gelmek neredeyse imkansızdır.

Bu etkilerinden ötürü olsa gerek ona yönelik ölümünden hemen sonra başlayan ve giderek artan yoğun bir ilgi söz konusudur. Evvela Mahmut Ali Meriç'in gözetiminde İletişim Yayınlarının 1990'lardan itibaren eserlerini bir külliyat olarak belirli bir nizam ve intizam içerisinde yayımlaması, Meriç gibi dağınık bir biçimde eserler vermiş bir düşünürü takip etmek için önemli bir zemin oluşturmuştur. Meriç yazdıkları kadar konuşmaları, sohbetleriyle de izler bırakmıştır. Özellikle son yıllarında artık gözleri iyice görmez bir hale gelince ona kitap okuyanlar, ona eşlik edenlerle yaptığı sohbetler, katıldığı meclislerdeki konuşmaları sırasıyla yayımlanmıştır. Bunlar arasında Halil Açıkgöz'ün (2005) *Cemil Meriç ile Sohbetler*'i ilgi çekicidir. Uzunca yıllar Meriç'e kitap okuyan gençlerden birisi olan Açıkgöz, onun

sohbetlerinde tuttuğu notları kitaplaştırmıştır. Sohbetleri ihtiva eden bir başka eser ise Necmeddin Şahiner'in *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri* isimli eseridir. Şahiner (1994), Meriç'in bir dönem ilgi duyduğu ve devam ettiği Nurcu gruplardaki sohbetlerindeki anekdot ve diyalogları kitaplaştırmıştır. Meriç ile söyleşi ve konuşmaları kitaplaştıranlar arasında Mustafa Armağan ve Sezai Coşkun'un (2011) *Bulutları Delen Kartal: Cemil Meriç ile Konuşmalar* ve Mehmet Tekin'in (2003) *Cemil Meriç ile Söyleşiler*'i de öne çıkmaktadır. Bu eserler Meriç'in fikir dünyasını anlamamız bakımından kıymetli bilgiler içermektedirler. Meriç ile ilgili anı veya tanıklıkları yayımlamak gittikçe artan bir trend olsa da şüphesiz bu tür eserler arasında en kıymetlisi kızı Ümit Meriç'in (2009) kaleme aldığı *Babam Cemil Meriç* isimli eserdir. Bu eserde Ümit Meriç babasının az bilinen yönlerini abartı, nostalji ve duygusallığa kaçmadan anlatarak Meriç'in eserlerini ve düşüncesi anlamamız için bir arka plan sunmaktadır.

Meriç'e yönelik ilginin sadece kişisel hatırat, sohbet veya tanıklıkları yayımlamak ve sunmakla sınırlı olduğunu söylemek zordur. Meriç'in hayatını ve düşüncesini değişik açılardan ele alan çok sayıda biyografi ve monografilerde de son yıllarda ciddi bir artış söz konusudur. Mustafa Armağan (2008, 2012) ve Dücane Cündioğlu (2010a, 2010a, 2010b) Meriç hakkında değişik veçheleriyle monografiler kaleme alan iki yazardır. Mustafa Armağan'ın çalışmaları daha çok Meriç'i Türk düşüncesi içinde konumlandırma çabasındadır. Cündioğlu ise Meriç'in metaforik dilinden hareketle sırasıyla Bir Mabed Bekçisi, Bir Mabed İşçisi ve Bir Mabed Savaşçısı isimli çalışmaları gerçekleştirmiştir. Cündioğlu'nun bu çalışmaları Meriç ile ilgili tartışmalara ciddi bir katkı ve başlangıç teşkil edecek bir düzeydedir. Bu kapsamlı ilgiyi taçlandıracak şekilde Murat Yılmaz (2010) Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanan derleme eserde son zamanlarda Meriç'e yönelen ilginin bir hülasasını oluşturmuştur. Meriç'in doğumunun 100. Yılı olan 2016'da onun şahsiyeti ve düşüncesi çeşitli ulusal etkinliklere konu olmuştur. Bunlardan göze çarpan iki tanesi: Zeytinburnu Belediyesi'nin 9-11 Aralık 2016 tarihinde düzenlediği *Bu Ülke'yi Yeniden Düşünmek: Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu*'nda Meriç'in hayatı ve düşünceleri derinlikli bir biçimde ele alınmıştır. Ayrıca Gümüşhane Üniversitesinin düzenlediği *Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu* ise bir diğer önemli ulusal etkinliktir. Bu sempozyumun bildirileri kitaplaştırılarak okuyucuların istifadesine de sunulmuştur (bkz. Kalkışım, Tüzen, Uyar, Kürüm, & Gençosmanoğlu, 2016).

Meriç'in hayatına, şahsına ve kişiliğine yönelik bu yaygın ilginin aksine onun düşüncesine yönelik kapsamlı, nitelikli ve yoğunlaşmış bir ilginin

olduğunu söylemek ise zordur. Var olan ilgi de din, tarih, modernleşme ve Batılılaşma gibi belirli alanlarda sıkışıp kalmıştır. Özellikle Meriç'in büyük önem verdiği Hint ile ilgili eseri, Saint-Simon ile ilgili çalışması neredeyse bütün bu ilginin tamamıyla dışında ve uzağında kalmaktadır. Bunun Meriç'in ilgi ve üslubundaki dağınıklıkla ilişkisi bulunabilir. Ancak yukarıda bahsedilen çalışmalar erken dönemlerden itibaren bir kitap olarak neşredilmişlerdir ve esasında sonradan derlenen ve yayımlanan diğer eserleri ile karşılaştırıldığında erişilmesi ve incelenmesi uzunca yıllar daha kolaydır. Buna rağmen şimdiye kadar bu eserlerin ve Meriç'in düşünce dünyasının temel kurucuları olan bu ilgilerin hakkıyla çalışıldığını söylemek güç görünüyor.

Bu yazı Meriç'in Saint-Simon'a yönelik ilgi ve bakışını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Meriç'in 1960 yıllarda ütopik sosyalizme yoğun bir ilgisi vardır. Bu ilgi dönemin sosyalizm, tarih ve toplum tartışmalarına paralel olarak gelişmiştir. Proudhon ile birlikte Saint-Simon Fransa'da da 1960'larda keşfedilmiş, eserleri bir külliyat olarak yayımlanmış ve marksist ortodoks sosyalizme karşı bir alternatif olarak tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönem Meriç'in de sosyalizmi sorguladığı, sömürgeciliği, oryantalizmi ve Avrupa-merkezci tarih ve uygarlık görüşlerini eleştirmeye başladığı bir dönemdir. Saint-Simon'a bütün bu ilgilerle yönelir ve bu yöneliş neticesinde *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* isimli çalışma meydana çıkar. Saint-Simon ayrıca Meriç'in bu dönem notları, günlükleri ve konuşmalarında da sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ancak Meriç'in Saint-Simon'a verdiği önemi kimse vermez ve eseri başta bastırmakta sonra da tanıtmakta sıkıntı yaşanır. Ayrıca dönemin Türk solunun sekter ve Ortodoks tutumu bütün bu ilgilerden ötürü Meriç'in de dışlanmasına neden olur. Böylece sol tarafından sağa itilen Meriç'in arafta olma hali de başlamış olur. Aşağıda önce Saint-Simon'un düşünce ve teorisinin bir genel çerçevesi verildikten sonra Meriç'in eseri ve görüşleri tartışılacaktır.

Değişen Toplumun Doğurduğu Düşünür: Saint-Simon, Sosyoloji ve Sosyalizm

Eşitlikçi Bir Aristokrat?

Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon, (17 Ekim, 1760 – 19 Mayıs 1825), Aydınlanma çağının coşkun bir üyesi, devrimin coşkun bir savunucusu, sosyolojinin fikir babası ve Fransız sosyalizminin kurucusudur. Aynı zamanda pek çok fikre temel olması onun kişiliğinin ve fikri ka-

rakterinin en önemli bileşenlerinden birisidir. Aristokrat bir aileden gelen Saint-Simon'un ailesi Kraliyet'le yakın ilişkilere sahiptir. Büyük amcası XIV. Louis'nin sarayında vakanüvis olarak görev yapmıştır. Aile geleneklerine uygun bir biçimde Saint-Simon da önce subay olmuş ve Fransa'nın İngiltere aleyhine müdahil olduğu Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda görev almıştır. Burada gösterdiği başarılardan ötürü kısa zamanda albaylığa yükselmiştir.

Saint-Simon'u farklı ve özgün kılan en önemli tarafı onun mühendisliğidir. Nitekim bu sebeple askerliği bırakarak (veya onun yanında) büyük mühendislik projeleri üzerine çalışmıştır. Amerikan Bağımsızlık Savaşından sonra gittiği Nikaragua'da Atlas Okyanusu ile Büyük Okyanus'u birleştirecek bir proje üzerinde çalışmıştır. Daha sonra Panama Kanalı olarak hayata geçirilecek bu proje hayli ilginçtir. Onun bu yıllarda üzerinde çalıştığı bir diğer proje ise İspanya'da Madrid'i denizle birleştirecek bir kanal projesidir. Fransız Devriminin başlaması ile bu proje üzerine olan çalışmalarını tamamlayamadan Fransa'ya dönmüştür.

Aristokrat bir kökene ve hayatı boyunca taşımakta zorlandığı bir unvana sahip olmasına rağmen Saint-Simon, Fransız Devrimi'nin yanında yer almıştır. Devrimle beraber sahip olduğu bütün unvanlarından vazgeçmiş olduğunu ilan etmesine rağmen ailesinin saraya yakın oluşundan ötürü tutuklanarak dokuz ay hapis yatmıştır. 1793'te son anda giyotine gitmekten kurtulan Saint-Simon zamanla siyasetten uzaklaşmış ve serbest bir entelektüel olarak yaşamını sürdürmüş, 1802 tarihinden itibaren düşüncelerini yazıp yayımlamaya başlamıştır. Ailesinden kendisine kalan bütün mirası çağının ünlü bilim adamı ve düşünürlerini çevresinde toplamak ve gösterişli bir yaşam sürmek ile harcamıştır. Çok geçmeden parası tükenip yoksullaşınca bir müddet kendi yanında çalışanların daha sonra da arkadaşlarının yardımı ile geçinen Saint-Simon'un yazdıkları on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin ve modern sosyal teorinin kuruluşunda ciddi bir etki bırakmıştır.

Şahsiyeti ve Fikirleri

Her bakımdan tartışmalı bir figür ve döneminde büyük bir etki sahibi, sürükleyici, coşkun ve parlak kişiliğe sahip olan Saint-Simon'un yazıları ve fikirleri de şahsiyeti gibidir. Sistematik ve bütüncül bir fikre ve teoriye sahip olmayan Saint-Simon hayatı boyunca çok ciddi düşünsel değişimler yaşamıştır. Kendisi ilk gençliğinde Aristokratik bir aydınlanmacı, ilerleyen yıllarda devrimci bir Cumhuriyetçi ve zamanla da eşitlikçi bir sosyalist ola-

rak karşımıza çıkar. Dolayısıyla talebeleri ve takipçileri de onun bu değişik yönlerini öne çıkararak farklı Saint-Simon'ları karşımıza getirirler. İlk gençlik çağında Fransız aydınlanmasının önemli isimlerinden birisi olan D'Alembert'in öğrencisi olan Saint-Simon düşünme yöntemi konusunda onun takipçisidir. *Sosyoloji Notları ve Konferansları*'nda, Diderot'nun *Ansiklopedisi*'nin Saint Simon'un düşüncesi üzerinde etkili olduğunu Meriç'ten (1995, s.120) öğreniyoruz. İlerleyen zamanlarda devrimin ve Cumhuriyetçiliğin düşünürü Condorcet'den etkilenmiştir. Condorcet, onu Aristokratik bir aydınlanmacıdan devrimci bir Cumhuriyetçiye dönüştürmüştür. Saint-Simon zamanla doğmakta olan ve adını kendisinin koyduğu sanayi toplumu içindeki yoksulluk ve sefaleti gözlemleyerek devrimdeki eşitlik fikirlerinin yeterli olmadığını görmüş ve sosyalist fikirlerin temellerini atmıştır. Ancak onun bu düşünsel macerası bünyesinde çizgisel bir değişim barındırmaz. Aksine sosyalist iken de onda aristokratik unsurları bulmak gayet mümkündür. Dolayısıyla karşımızda metodolojik ve mantıksal olarak tutarlı bir düşünürün olmadığını baştan bilmek gerekir.

Avrupa'da sanayinin gelişmesi ile ortaya çıkan toplumsal sorunlarla yüzleşerek bu sorunların çözümü için sosyolojik realiteyi dikkate alarak çözümlemeler geliştiren ilk kişi Saint-Simon'dur. Bu yönüyle onun sosyolojinin kurucusu olduğu da sıklıkla tartışılmaktadır.[1] Zira topluma yeni bir biçim verilmesinde bilimin alacağı rolü ilk defa vurgulayan ve bunun için özel olarak örgütlenmiş bir bilim gerekliliğinden ilk defa bahseden Saint-Simon'dur. Saint-Simon'a (1964, s.15-18) göre Avrupa'da modern dönemde bilimin gelişmesi onu diğerlerinden ayıran öne çıkaran bir etken olmuştur. Yeni bir bilim sistemi geliştiğinde din, siyaset, etik ve eğitim sistemi de ona göre değişecektir (Saint-Simon, 1964, s.21).

Saint-Simon'un başlama noktası Fransız Devrimi'nin arkasından Fransa ve Avrupa'nın durumu ile ilgili görüşleridir. Ona göre alt üst olan düzenin yeniden kurulması için çok acil bir ihtiyaç vardır ve bunu gerçekleştirmeye dair karşı devrimci muhafazakâr bir inanç söz konusudur. Saint-Simon bu anlamda bu muhafazakârlığın yanında yer almaz. Aksine toplumun altüst oluşunu bir fırsata çevirme peşindedir ve onun düşünceleri daha fazla değişim gösterir. Zira ona göre dinsel ve feodal kuvvetler toplumu bir arada tutacak güce ve itibara sahip değildir. Dolayısıyla toplumu bir arada tutacak başka kuvvetlere ihtiyaç bulunmaktadır. Sonradan onun görüşlerini

1 Örneğin Lichtheim'a göre (1975, s.312), Rousseau, Saint-Simon, Comte, Hegel, Ricardo ve Marx, sosyalizmi ve sosyolojiyi mümkün kılan gereçleri hazırlayan isimlerdir.

öğrencisi Comte'unkilerle kıyaslayanlar ikisi arasındaki bu tezada vurgu yapacaklardır. Pek çoklarına göre sosyolojinin Comte'un izinden gitmesi onu statükocu bir bilime dönüştüren en önemli etkenlerden biridir. Bunda şüphesiz Saint-Simon'un sosyalizm ile girdiği ilişki de etkilidir.

Kurucu Sanayiciler

Çağdaşı İngiliz ekonomi-politikçilerinden etkilenen Saint-Simon'a göre ekonomik yapı sosyal düzen üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Gareth Stedman-Jones (2004) Saint-Simon ve kuşağındaki diğer Fransız sosyalistlerin İngiliz liberalizminden etkilendiklerini göstermektedir. Bu etki daha sonra onlar üzerinden Marx'a geçecektir. Bu aslında sadece etkilenme değil aynı zamanda bir yeniden yorumlamadır. Grossman (1943) Condorcet'den Sismondi'ye uzanan ve Saint-Simon'u da içine alan bir hatta Fransa'da klasik iktisadi görüşe muhalif bir evrimci okulun ortaya çıktığını belirtmektedir. Bu etkilenme ve yeniden yorumlamada Roberto Romani'nin (2002) belirttiği gibi İngiltere'deki sanayileşmenin başarılarının etkisi büyüktür.

Nitekim Saint-Simon'a göre de sanayiyi keşfeden Avrupa, toplumsal gelişimin en yüksek aşamasına ulaşmıştır (Saint-Simon, 1976, s.117). Zira sanayi, toplumun ana görevi olan üretimi artırmak ve toplumsal ihtiyaçları daha rahat ve daha iyi bir şekilde gidermek üzere geliştirilebilecek en ileri üretim düzenini sağlamaktadır. Sanayi ile birlikte diğer üretim biçimleri tamamen ortadan kalkmasa bile kendisini ona göre yeniden şekillendirmek zorunda kalmıştır. Dünya tarihini üretimin tarihi olarak gören Saint-Simon'un bu bakışını onun burjuvaziye ve sanayiye olan saplantılı sevgisinin bir mahsulü sayabiliriz. Ancak yine de dönemin ruhunu yansıtması açısından önemlidir. Ona göre toplumların gelişmişlik düzeyleri üretimlerinin gelişmişlik düzeyiyle ortaya çıkmaktadır. Böyle olunca sanayi toplumu gelişmişlikte zirvede yer almaktaydı. Bu düşünceleri ile Saint-Simon, aslında feodal aristokrat sınıfla sanayici burjuva sınıf arasındaki çatışmalara ve burjuvazinin zaferine felsefi bir zemin sağlamaktadır.

Saint-Simon'a göre tarih boyunca toplumu kurmak ve bir arada tutmak zinde güçlerin işidir. Fransız devrimi sonrası oluşmakta olan yeni toplumda bu zindelik sanayicilerde mevcuttur. Dolayısıyla toplumu sanayicilerin kurması ve idare etmesi gerekir. Haddizatında sanayinin kendisi modern topluma en müsait olan teşkilatlanma tarzını da bünyesinde barındırmaktadır. Yeni ortaya çıkan toplumun itici gücünün sanayi olduğunu ve dolayısıyla bu toplumun sanayi toplumu olarak adlandırılması gerektiğini

de ilk defa o dile getirmiştir. Sanayicilerin bu kurucu rolüne dair takıntılı denebilecek düzeydeki tutkulu vurgusundan ötürü Saint-Simon bazılarınca "sanayinin peygamberi" olarak adlandırılmaktadır. Saint-Simon *Bir Sanayicinin İlmihali* isimli eserinde "Bir sanayici kimdir?" diye sorar buna şöyle cevap verir:

> Sanayici üretmek için çalışan veya toplum üyelerinin fiziksel zevkleri ya da ihtiyaçlarını tatmin edecek materyal araçları/vesileleri toplumun ulaşabileceği alana taşıyan kişidir; yani hayvan yetiştiriciliği yapan ya da arpa hasat eden bir çiftçi sanayicidir; bir arabacı, demirci, çilingir, marangoz da birer sanayicidirler; bir ayakkabıcı, bir şapkacı, bir ipekçi, kumaşçı, kaşmirci de aynı şekilde sanayicidirler, tüccarlar, nakliyeciler, deniz tüccarları da sanayicidirler. Tüm bu sanayiciler tüm toplum üyeleri için ihtiyaçları ve fiziki zevklerini karşılayabilmeleri için gerekli olan tüm materyali üretmek ve hepsinin erişebileceği alana ulaştırmak amacıyla birlikte çalışırlar ve çiftçiler, imalatçılar ve tüccarlar adı verilen üç büyük toplumsal sınıfı oluştururlar. (Saint-Simon, 1976, s.182)

Devamında ise "sanayicilerin toplum içindeki yeri ne olmalıdır?" sorusunu ortaya atar ve sanayicilerin toplumu yönetmeye doğal bir hakkı olduğunu savunur:

> Sanayiciler sınıfı en başta gelmelidir çünkü o içlerinde en önemlisidir; çünkü o diğerleri olmadan da var olabilecekken, diğerleri o olmadan var olamazlar. Çünkü o kendi çabaları ve bireysel emeği ile kendini var etmektedir. Diğer sınıflar sanayi sınıfı için çalışmalıdırlar çünkü onları o yaratmıştır ve o desteklemektedir. Kısacası, her şeyi sanayi yaptığı için, her şey de onun için yapılmalıdır. (Saint-Simon, 1976, s.182)

Mühendisi "uygarlığın rahibi" olarak yücelten Saint-Simon (Virilio, 1996, s.21) mühendisleri yeni toplumunu kuracak temel figür olarak resmetmektedir. Saint-Simon bu toplumsal yapıda teknisyen, maliyeci, bankacılardan meydana gelen bir teknokratlar yönetimini öngörmüştür. Ona göre sanayi toplumunda herkes yeteneğine göre kazanacak ve çalışmanın kutsal niteliği nedeniyle çalışanların saygınlığı artacaktır. Bu düzende çalışmayanlara yer verilmemektedir. Toplumun tüm gerçek güçleri sonuç olarak sanayide temellenmektedir. Saint-Simon'a göre endüstri yalnız sanayi tarzı üretimi değil, tüm üretim faaliyetlerini ifade etmektedir.

Toplumsal Aşamalar

Saint-Simon ayrıca ekonomik yapının sosyal düzen üzerindeki etkisini vurgulaması bakımından da maddi temelli bir açıklama zeminini kur-

muştur. Onun geliştirdiği bu zemin kendisinden sonra Marx'ın fikirlerine zemin hazırladığı gibi toplumun maddi öğelerden hareketle incelenmesi gerektiği yönündeki sosyolojik fikrin de temelini meydana çıkarmıştır. Saint-Simon insanlık tarihinin gelişmesinde yalnızca düşünüş biçimlerinin değil fakat aynı zamanda üretim düzeni, mal-mülk bölüşümü, servet dağılımı ve sınıfsal tabakalaşmanın da etkili olduğunu göstermeye çalışmıştır. Böylece Saint-Simon bir çağın manevi-fikri kültürünün dayandığı temelin ekonomik yapı olduğunu savunmuştur.[2] Onun toplumsal gerçekliğe yaptığı vurgu sonradan Marx tarafından geliştirilen tarihsel materyalizm teorisinin öncüsü sayılmaktadır.

Onun bu sosyo-ekonomik temelli toplum kavrayışı toplumun tarihsel kuruluşuna dair de bir perspektif oluşturmaktadır. Saint-Simon değişik toplum tiplerini sosyo-ekonomik gelişimin yasalarına göre tanımlamakta ve karmaşık ve üretken olarak nitelediği modern toplum biçimini tarihin gördüğü en mükemmel toplum tipi olarak kayda geçirmekteydi. Ona göre toplumların gelişmişlik düzeyleri üretimlerinin gelişmişlik düzeyiyle ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan sanayiyi keşfeden Avrupa, toplumsal gelişimin en yüksek aşamasına ulaşmıştır. Ionescu'nun (1976, s.49) belirttiği gibi Saint-Simon'a göre toplumların ilerlemeci özgürleşimi 12. yüzyılda İngiltere, Fransa ve Alçak Ülkeler'de başladı ve 17.yüzyılda İngiliz Devrimi ile zirveye erişti.

Sanayi, toplumun ana görevi olan üretimi artırmak ve toplumsal ihtiyaçları daha rahat ve daha fazla gidermek üzere geliştirilebilecek en ileri üretim düzenini sağlamaktadır. Sanayi ile birlikte diğer üretim biçimleri tamamen ortadan kalkmasa bile kendisini ona göre yeniden şekillendirmek zorunda kalmıştır.

Hegel ile aynı dönemde yaşayan Saint-Simon onunla benzer bir tarihsel gelişme anlayışına dayanmış ve dolayısıyla benzer toplum tasniflerine ulaşmıştır. Saint-Simon'a göre tarihsel ilerlemenin her aşaması belirli bir akılcılık düzeyine tekabül etmektedir. Ona göre toplumun evrimine ekonomide, mülkiyette ve siyasal düzende somutlaşan toplumsal grup veya sınıflar arasındaki çatışmalar yön vermektedir. Bu çerçevede Saint-Simon (1975) toplumları sırasıyla çok tanrıcılık etrafında şekillenen kölelik, teizm etrafında şekillenen feodalizm ve pozitivizm etrafında şekillenen sanayi aşamalarına göre tasnif etmektedir. Doğu toplumlarını devrinin tüm Avrupalı düşünürlerinde olduğu gibi Şark despotizmi kavramı etrafında

2 Ziyaeddin F. Fındıkoğlu (1964, s.15) Saint-Simon'un mülkiyete bağlı bir terakki fikrini ortaya koyduğunu dile getirmektedir.

ele alan Saint-Simon[3], tarihsel aşamaların değişimini de despotizmden demokrasiye doğru bir geçiş olarak değerlendirmektedir.

Sosyolojinin Kuruluşu: Sosyal Fizik, "İnsan Bilimi" ve "Özgürlük Bilimi"

Saint-Simon'a göre bilimin temel görevi kaçınılmaz ve mutlak olan ilerlemenin, sosyal gelişmenin ve evrimin kanunlarını keşfetmektir. Bu ilerleme çerçevesinde, Saint-Simon, birbirini takip eden çağların temel sistemlerini inceleyerek insanın sosyal gelişmesinin kanunlarını keşfetmeye soyunmuştur. Böylece yeni kurulan sanayi toplumuna bilimsel bir yol çizmeyi hedeflemektedir. Meriç'e (2012, s.86) göre "Saint Simon daha 1813'de İnsan İlmi Üstüne Düşünceleri'nde teolojik ve feodal sistemin yıkılışı yüzünden Avrupa'nın bir buhran içinde yuvarlandığını, umûmi fikirleri yani felsefeyi düzenlemek suretiyle buna bir çare bulunması gerektiğini söylemişti[r]".

Doğa bilimleri endüstri ve tekniği kullanarak nasıl doğayı insana boyun eğdirip yararlanabilir hale getirdilerse sosyal bilimlerde de insanlığın bütünlüğünü sağlayacak olan yeni bir bilim gereklidir. Pozitif bilimler pozitif bir sosyal bilimin (sosyal fizik) yaratılması ile tamamlanacaktır. Saint-Simon'a göre fizik bilimi fiziki olayları önceden görmeyi, onları kontrol altına almayı mümkün kıldığı gibi sosyal fizik de sosyal olayları önceden görmeyi onları kontrol altına almayı ve şekillendirmeyi mümkün kılacaktır.

Bu bağlamda yeni toplumu incelemek için geliştirdiği bu yeni bilime Saint-Simon "insan bilimi" ya da "özgürlük bilimi" adlarını vermektedir. Bu bilim (*i*) çağın düzensizliklerine bir cevap, (*ii*) dinin yerini alabilecek bir düşünce ve (*iii*) toplumu yeniden örgütleyecek bir bilimdir. Saint-Simon gelecekteki devlet biçiminin belirlenmesinde ilmi temellere dayanılması gerektiğini söylemiş, bu konuda kurduğu yeni bilimin yardımına güvenmiştir. İnsan bilimi bu bakımdan siyasete yol göstermek amacında olan bir araçtır.

Bütün bu çözümlemelerden üretimin ve toplumun nasıl yönetileceği sorunsalına yönelen Saint-Simon sosyolojinin ve sosyalizmin ilk teorisyeni olmuştur. Onun sosyalizmi, ekonomiyi ve toplumu bilimin ve aklın ilkeleri doğrultusunda yöneten bir uzmanlar topluluğunun sosyalizmi, bir an-

3 Saint-Simon'a (1976, s.116) göre Türkiye'de despotizmin temel sebebi tüm toprakların tek sahibinin hükümdar olmasıdır. Bu sebeple Avrupa'da Türk hükümdarından daha güçlüsü yoktur. Ayrıca burada bir güçler ayrımı ve parlamentonun olmaması da bunu kuvvetlendirmektedir.

lamda hayırsever bir ekonomik düzendir. Değişimin motoru olarak üretici sınıfların üretici olmayan sınıflarla çatışmasını gören Saint-Simon'un bu fikirleri kendinden sonra gelen ütopik sosyalistlere, ama özellikle Marx'a ilham vermiştir.

Cemil Meriçin Saint-Simon Okumasının Ana Hatları

"İsminin Başı Aziz": Hind'i Aramak Saint-Simon'u Bulmak

Meriç'in Saint-Simon'la nasıl karşılaştığına dair elimizde somut bir veri bulunmamaktadır. Ancak her halükarda bu karşılaşma tesadüfü değildir, bir arayışın eseridir. Meriç'in notlarından ve günlüklerinden anladığımıza göre bu karşılaşma onun sosyalizmi ve Avrupa-merkezciliği sorgulamaya başladığı bir dönemde gerçekleşmiştir.

Meriç (1964) Saint-Simon'dan önce *Hind Edebiyatı* isimli metnini yayımlar. Meriç, daha sonra *Bir Dünyanın Eşiğinde* başlığı ile yeniden yayımlanacak esere 48 yılını gömdüğünü söyler. Ancak bizim için ilginç olan Meriç'in bu dönemde tuttuğu notlarında ve günlüklerinde sürekli Hint ile Saint-Simon'u birlikte zikretmesidir.

> Saint-Simon'la Proudhon. Hind'e kadar dünyam bir kaç düzine benden ibaretti. Bir kaç düzine yankı. Coğrafyamda tek kıta vardı, kafamda tek yarım küre. İrfanıma katılan yeni bir dünya idi Hind. Ama sonunda Hind de bir kaçış, bir arayıştı. (C. Meriç, 1998b, s.282)

Mağaradakiler isimli eserinde de "Hint Edebiyatı, Saint-Simon, Bu Ülke veya Umrandan Uygarlığa aynı kaynaktan fışkırdılar" (C. Meriç, 1998b, s.284) demektedir.

Kurtuluş Kayalı (2016, bu paragraftaki tüm atıflar bu eseredir) Hint ile ilgili olan ilk metninin Meriç'in kendisinin de ifade ettiği gibi Batılı bir kafayla Doğu'ya yönelmesi olduğunu belirtir. Kayalı, Saint Simon'la ilgili olan ikinci metni ise onun "esen sol rüzgarın etkisinde" ortaya koyduğu bir çalışma olarak tanımlanması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre kitabın Çan Yayınevinden çıkması ve editörü olan "Vedat Günyol'un düşünsel çizgisiyle bir paralellik" göstermesi söz konusudur. Zira hem Günyol hem de Meriç *Yücel* dergisi yazarlarındandır. Bu bağlamda Meriç'in Batılı bir zihinle Hindistan'a yönelmesi gibi aynı zihinle sola açılması söz konusudur. Dönemle ilgili yaygın kanaat sola yönelenlerin sosyalizmle ilgili yeterli ve derinlikli bir bilgiye sahip olmadıklarıdır. Kayalı bunu

tekrarlayarak Meriç'in de benzer bir şekilde Fransızca bilgisini kullanarak Fransa'da yükselişte olan Saint-Simon üzerine yazma gereği duymuş olabileceğini ima eder.

Ancak diğerlerine göre yine de Meriç'in sosyalizme dair bilgileri derinliklidir. Kayalı, bunu onun 1968 yılında *Sosyoloji Dergisi*'nde yayınlanan ideoloji üzerine olan yazısına dayanarak söylemektedir. Kayalı'ya göre "bu makale bile dönemin sosyalistlerinden temel farkını ortaya çıkarabilir." Gerçekten de Meriç, sosyalizmin ortodoks yorumuyla iktifa etmeyerek solu araştırmakta ve Marx'ın muarızı Proudhon, kaynağı Saint-Simon ve diğer Avrupa düşünürleri ile ilgili yazılar yazmakta, dersler vermektedir. Meriç (1998b, s.282) bunu "çağdaş düşünceyi kaynağında yakalamak için on dokuzuncu asır Avrupa'sına döndü[ğü]" bir dönem olarak adlandırır. Saint-Simon ile Proudhon üzerine yazdıkları da "bu yolculuğun ilk meyveleri[dir]". Bu bağlamda 1967'de *İlk Sosyolog İlk Sosyalist* isimli kitap gelir. Meriç, bu eserini "toplumun dertlerine çare arayan bir aydının Batı düşüncesine, daha doğrusu düşünceye uzanış[ı]" olarak nitelemektedir (C. Meriç, 1998a, s.451). 44 yaşındaki Meriç, bu dönemde Hind'i, İbn Haldun'u, Balzac'ı, Nietzsche'yi keşfetmekte, kendi yolunu oluşturmaktadır (C. Meriç, 1998b, s.283).

Meriç, kendi ifadesiyle "Engels'in şamarıyla realiteden tarihe göçen" Eugéne Dühring'den onun önceki sosyalistlerle ilgili alaycı ironik nitelemesini aktarır: "Fourier "fou" (deli) dur, Enfantin "enfant" (çocuk), Saint-Simon "Saint" veli[dir]" (C. Meriç, 2012, s.36). Aslında bu ifadelendirme bile Meriç'in "zaferle taçlanacak bir davanın mücahidi" olarak gördüğü Saint-Simon'u ne kadar yücelttiğini gösterir. Saint-Simon'u coşkun bir kişilik, itham edici iddia olarak gören Meriç'in onu bu kadar önemsemesinde kendi düşünsel ve duygusal macerası ile yakaladığı benzerlikler de etkili olmuşa benzemektedir. Onu da kendisi gibi "hem zirvelerde, hem uçurumlarda yaşayan" biri olarak görür (C. Meriç, 2016a, s.284).

Hem Akıl Hem Gönül Ehli Olmak

Meriç, Saint-Simon'un emeği yüceltmesini özellikle önemsemektedir. Onun faydalıların yönetimi olarak adlandırdığı sistemin toplumu kurmada ana ilke olması gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede Saint-Simon gibi liberallerin kadim ilkesi olan "bal arıları ve eşek arıları" metaforunu tekrarlar.

Saint-Simon'u "halktan değil ama halkçı" olarak nitelendiren Meriç, bu anlamda onda kendisinden bir parça bulmaktadır. Günlüklerinde kendisi-

ni kitlelerden ısrarla ayıran ama onlar için ızdırab çektiğini de ısrarla dile getiren Meriç (2012, s.63) bu bakımdan Saint Simon'u "sosyal adaletsizliğin şuuru" ve "halk tabakalarının memnuniyetsizliği" olarak nitelendirir.

Meriç medeniyetin kuruluşunda endüstri ve mühendisler ile aşk ve sevginin birlikte işlemesi gerektiğini düşünmektedir. Yani medeniyeti kuran hem ilim hem de irfan olmalıdır. "Medeniyet kaçınılmaz bir kanuna uyarak gelişir." Ancak bu görüşler esasında sosyalistlerin değil liberallerin görüşleridir. Peki o zaman Saint-Simon'u farklı kılan nedir? Meriç, Saint-Simon'u liberallerle karşılaştırmaya özel bir önem vermektedir:

> Liberal için mülkiyet temel haklardan biridir, ... Saint-Simon için mülkiyet biçimi, üretimin icaplarına uyar ve uymalıdır. Üretim için zararlı olan mülkiyet biçimleri ortadan kalkmalıdır (C. Meriç, 2012, s.59).

Bu ikircikli tavır sebebiyle "çağdaş iktisatçıların birçoğunun Saint Simon'a uygun gördüğü yer araftır." (C. Meriç, 2012, s.63) Aslında bu bir yerde konumlanamama, hep arafta kalma durumu Meriç'in kendisini Saint-Simon'a yakın hissetmesinin bir başka temel nedenidir. Saint-Simon da esasen Meriç gibi, ne sağ ne de soldur; kapitalizme karşı bir liberal, sola karşı soldur! Saint-Simon aristokrattır ama burjuvadan yanadır; dini önemser ama Hristiyanlık karşıtıdır; sanayicileri, mühendisleri kutsar ama kurtuluşun proletaryadan geleceğini düşünür; üretimi artırmayı baş amaç edinmiştir ama eşitlikçidir. Bütün bunlar Meriç'in kendi niteliklerine son derece uymaktadır.

Meriç eserlerinde sıklıkla aydını bekleyen vazifelerden bahis açar ve bunun esasen putları yıkmak olduğunu vurgular. Bunun için bir aydın hem akıl hem gönül ehli olmalıdır. Eserlerinde kendisini sıklıkla toplumun dertlerine çare arayan bir aydın olarak konumlandırdığını görürüz. Bu konumlandırma onu Saint-Simon ve Proudhon'u yeniden dinleme arzusuna götürür. Ona göre Saint-Simon, "zirveleri ve uçurumlarıyla büyük ve bütün" biridir. Yalnız pozitivizm, yalnız sosyalizm değil, burjuva endüstriyalizmi de onun eseridir. Hem akıl hem gönül olarak tasvir ettiği Saint-Simon ona göre kutupları ahenkleştiren adamdır.

Comte Problemi: Üstadını Terkeden Şakirt

Meriç Saint-Simon'u çağı tarafından anlaşılmamış havarilerini bekleyen bir İsa olarak resmeder. Ona göre "İsa da havarileri de, o çağın hürriyet mücahitleri, eşitlik ve hayırseverlik vazeden gerçek filozoflar" olarak adlandırılmayı hak etmektedirler. Ancak İsa'yı İsa yapan da havarileridir.

Zira “Havarilerini yaratamayan İsa’nın yeri tımarhanedir, tarih değil” (M. A. Meriç, 2015, s.274). Ancak havariler İsa’yı terk ederse ne olur?

Sıklıkla şakirtler ile üstatlar arasındaki ilişkiye vurgu yapan Meriç, Saint-Simonculuğun kuruluşuna özel bir yer verir. Ona göre öğrencilerinin açtığı yollar Sain-Simon’u kuran ana çerçeveyi oluşturmaktadır. Saint-Simon’u sola taşıyan şakirtleridir.[4] Bu bağlamda Saint-Simon ile Comte arasındaki ilişki Meriç’te merkezi bir yer tutmaktadır. Saint-Simon, Meriç’e göre şakirdin terk ettiği bir üstattır. Şakirt “veren değil alan”dır. Meriç, Bir dönem Saint-Simon’un yazı katipliğini yapan Comte’un, hocasına ihanet ettiğini, ondaki derinliği kavrayamadığını ve onun fikirlerini alarak kendi kötü emelleri doğrultusunda kullandığını iddia etmektedir. Gerçekten de Saint-Simon ile Comte arasındaki bağ sosyal düşünce tarihindeki en kayda değer ikili ilişkilerden birisidir. Belirli bir aşamadan sonra Comte kendi yolunu çizmiştir. Belki de sorun olan şey, Comte’un modern sosyolojide ve sosyal bilimlerdeki belirleyici konumudur.

> Yirmi yaşında mektepten kovulmuş Comte. Meçhul bir kadından bir çocuk peydahlamış, arada. Meyhaneye girer gibi Saint-Simonizme girmiş. Sonra bir başka fahişe bulmuş. Kahramanımız yirmi yedi yaşındadır. Metres hayatı yaşadığı kadınla evlenmiş resmen, tımarhaneye girmiş, oradan çıkınca bir de dini nikâh yaptırmış. Seine nehrine atmış kendini, kurtarmışlar. Nihayet olgunlaşmış, kırk altı yaşında, başka bir fahişe çıkmış karşısına, otuz yaşında bir kadın. 47 yaşında kadıncağızı kaybetmiş. Bir biyograf zavallıyı kendisi öldürdü, diyor, yalan yanlış ilaçlar aldırarak öldürdü. Dünyanın bütün ülkelerinde böyle bir adamın yeri ya tımarhanedir, ya hapishane. Hâlbuki Auguste Comte düşünce tarihinin başköşesinde. (C. Meriç, 2016a, s.105)

Meriç (1995, s.78) şu soruyu sorar: “tek başıma üç yılda alamayacağım yolu yolun fazlasını onun yanında altı ayda aldım” diyen “Auguste Comte, hocasının hatıralarına hakaret kusan yalancı, nankör, nasipsiz bir çömez mi?”. Cevabı da kendisi verir. Ona göre Comte hocasına olan bu inkar edilemez borcunu ifade ettikten sonra Saint-Simon’u “hayasız bir istismarcı, bir zırzop, bir entrikacı” olarak niteler ve ondan öğrenecek hiçbir şeyi kalmadığını ifade eder. Onun bu tutumunu Meriç “anasının memelerini kuruttuktan sonra ona tekmeler savuran tay” metaforu ile anlatmaktadır. Saint-Simon’a karşı acımasız olan Comte’a karşı da Meriç en ağır ithamları

4 Kendisini sağa taşıyanlar da şakirtleridir. Bunu sıklıkla belirtir. Solda olmak istediğini ısrarla vurgular ama kendisine itibar edenlerin de hep sağdan geldiğini de bilmektedir.

savurmakta bir beis görmez. Ona göre "Saint-Simon 'pozitivizmin mesihi'" iken "Comte, bir Yahuda, daha doğrusu Janus gibi iki çehreli"dir. Onun bu Comte yergisine 1970'te yayımladığı *Metafizik Sosyolojiler* isimli eserinde Hikmet Kıvılcımlı (2004, s.51) da katılmışa benzer: "Dahi Saint-Simon'un soysuz ve gerici öğrencisi olan Comte, Saint-Simon'u salt çalmış ve tahrif etmiştir." Meriç'e (s.77, 89, 111) göre bu bakımdan "Saint-Simonun devamcısı Auguste Comte değil, Proudhon ve bilhassa Marx" olmalıdır. Zira Saint-Simon'un sosyolojisinde ağır basan ilerleme iken Comte'unkinde ise düzendir (Meriç, 1995, s.90). Kıvılcımlı'ya (2004, s.54) göre de "Saint-Simon devrimcidir ... Auguste Comte tutucudur"; Saint-Simon "Endüstri ağalarına karşı üretimi "örgütlendirmek" gerektiğinden konuşur[ken]" Comte "devrime son vererek ... düzen kurup savunmaya bakar." Meriç sıklıkla Lévy-Bruhl gibi Comte'u öne çıkaranlara çatmaktan geri kalmaz. Comte'u daha derinlikli ve orijinal görenlerin yanıldığını dile getirir (C. Meriç, 2012, s.89).

> Saint-Simon'lar nerede okutulur acaba? Comte daha az yaşıyor, daha az tehlikeli, daha konformist. İyi işlenmiş bir mücevher kutusu. İçinde mücevher yok. (C. Meriç, 2016a, s.275–276)

16 Nisan 1969 tarihinde hiçbir ilim, tarihin sırdaşı değildir diye not eder. Bu bağlamda Saint-Simon, Proudhon, Marx ve Comte insan cemiyetine bir aydınlık getiren sosyoloji ilminin dört kurucusudur. Ancak "Bunlar içinde en fazla Comte'un yeri belirtilmiştir." Bütün cemiyeti kucaklayan bir sosyolojiden bahsedilemese de Proudhon'un ve Saint-Simon'un daha fazla zikredilmesi gerekmektedir. Ona göre "Proudhon sosyalizme adaleti getirir ve Tanrı'yı kovar. Laikleştirir sosyalizmi. İşçi istismarını belirtir. Kolektif-güç, artık-değer'i 1840'dan itibaren ortaya atar. İnsanın cemiyet içinde ezilmemesini ister." (C. Meriç, 1995, s.246) bu yönüyle Proudhon Comte'dan daha fazla sosyolojinin hakiki kurucusudur.

Hangisi Daha Hayalci: Marx mı Saint-Simon mu?

Meriç, Saint-Simon'un naif umutlardan beslenen eşitlikçiliğini kendisine son derece yakın hisseder. "Sevmek kurtaracak dünyayı" derken Saint-Simon'u "iyimser bir gül" olarak isimlendirir. Ona göre Cermen'le Fransız arasındaki temel fark budur. Cermen kendiliğinden gerçekleşecek eşitliğe inanmaz. Onu belirli bir sistematik içerisinde oluşturmanın gerekliliğine vurgu yapar. Halbuki Saint-Simon kendiliğinden gerçekleşecek bir eşitlik peşindedir. Gurvitch'in tabiriyle ifade edecek olursak Saint-Simon, "Ütopyacıların en gerçekçisi, sosyologların en ütopisti" (C. Meriç, 2012, s.140)

olarak belirir. Onun yeni bir ahlak ile insanı kurtarma davasına kendisini yakın bulmaktadır.

Şüphesiz Meriç, Cermen derken Marx'ı kastetmektedir. Marx, Saint-Simon'un "ütopik sosyalizmini" alıp bilimsel bir sosyalizme çevirmiştir. Onu duygulardan düşüncelere "terfi" ettirmiştir. Ancak Meriç kendisini her ne kadar Marx'a yakın hissetse de, kendisini bir sosyalist olarak nitelese de onun maddileştirdiği sosyal davaya karşı insanlığın moral gelişmesine vurgu yapmaya hep devam etmiştir. Marx'ta ona çekici gelen taraf intifaya karşı emektir. Ve bu bahsi ilk defa açan da ona göre *Üreticilerin El Kitabı*'nda "proleterler sınıfı da, zenginler kadar yararlı ve yaratıcı[-dır]" (C. Meriç, 2012, s.135) diyen Saint-Simon'dur.

Meriç, çağımızın (elbette Marx'ın) kavramlarını belirleyenin Saint-Simon olduğunu belirtmektedir. Marx, emek sorunu ve eşitsizlik üzerine düşünürken ütopik sosyalistlerden hayli etkilenir.[5] Marx'ın Saint-Simon'la karşılaşması müstakbel kayınpederi Ludwig von Westphalen'in (C. Meriç, 2012, s.112) kütüphanesinde gerçekleşir. Ayrıca Berlin'de Profesör Gans da ütopik sosyalistlerden bahsetmiştir. Marx, Almanya'dan ayrılıp gittiği Paris'te geçirdiği 1843-1844 yıllarında Saint-Simon, Fourier, Cabet, Proudhon, Robert Owen ve Weitling gibi ütopik sosyalistleri hem şahsen hem de düşünce bakımından daha yakından tanıma ve inceleme imkanı elde etmiştir. Bu yıllarda Marx'ın notlarına baktığımızda bu düşünürleri detaylıca okuduğunu görürüz. Temelde ütopik sosyalistlerle aynı idealleri paylaşan Marx'ın onlara karşı yöntemsel bir eleştirisi vardır. Özellikle Proudhon'un *Sefaletin Felsefesi* isimli eserine karşı Marx'ın 1847'de kaleme aldığı *Felsefenin Sefaleti* bu anlamda ütopik sosyalistlere karşı en yıkıcı eleştirilerden biridir. bu eserde Marx (1976) kendi sosyalizm anlayışını geliştirmektedir. Marx'a göre ütopik sosyalistler kapitalizmi eleştirip onun ahlaksızlığına vurgu yapmaktadırlar ancak alternatif bir sistem, gerçek bir çözüm önerememektedirler. Marx buna mukabil temellendirilmiş, sistematik ve bilimsel olarak da geçerli bir sosyalizm kurma arayışındadır. Bu eserin hemen akabinde Marx'ın düşüncesinin ilk kamil örneği olan *Komünist Manifesto* kaleme alınır. Eserin ismi özellikle sosyalist tabirini içermez. 1890'da yazdığı bir önsözde Frederick Engels (1990), 1847'nin şartlarında ütopiklerden ve burjuva radikallerden ayırmak için esere "Komünist Manifesto" demek durumunda kaldıklarını dile getirmektedir.

Bu bağlamda Meriç'e göre Saint-Simon'un hakiki başarısı üretimin gerçek bir güç olarak tasviridir: "ürettikleri neyse insanlar da odur". Üretimin

5 Marx öncesi sosyalist düşünce ile ilgili bk. Gregory Claeys (2005a, 2005b).

gerçek bir güç olarak belirlenmesi üreticilerin de gerçek bir güce dönüşmesine yarar. Buradan hareketle Meriç, Marx'ın Simoncu sosyal fizyolojiden sosyal praksise bir geçiş oluşturduğunu ve böylece sınıf kavgasını tarihin kurucu gücü olarak tasavvur edebildiğini belirtir. Zira toplumun gerçek kuvvetlerine kavuşamayışını temsil eden yabancılaşma ancak sosyal gerçeğin kolektif bir üretim yoluyla yeniden imal edilmesiyle aşılacaktır. Bu ise devletle toplum arasındaki münasebette ekonominin belirleyiciliğine verilen yer ile yakından ilişkilidir: "Saint-Simon devletle toplumu birbirinden ayırır. Sosyalist düşüncenin belli başlı fetihlerinden biridir bu[dur]" (C. Meriç, 2012, s.91). Bilimsel sosyalizmin temeli, maddi güçlere dayanmak ve burjuvazinin tarihi görevini kavramaktır. Bu bağlamda Meriç'e göre iktisadi rejimin iç tezatları üzerine Marx'ın dikkatini çeken Saint-Simon olmuştur.

Meriç, Marx'ın Saint-Simon'la ilişkilerini defaatle belirtmeye özel bir önem verir. Ona göre Marx "Simon'un şakirdi"dir (C. Meriç, 1995, s.238) ve "birçok noktalarda Saint-Simon'dan ilham almıştır" (C. Meriç, 2012, s.120). Eğer "Saint-Simon olmasa Marx bugünkü Marx olmazdı" (C. Meriç, 2012, s.121). Meriç daha da ileri giderek "Kapital yazarı, Hegel'i okuyan" ve "yarım asır sonra dünyaya gelen" bir Saint-Simon'dur, demektedir. Meriç'e göre bu bağlantıyı sağlamada Moses Hess önemli bir isimdir. 25 Ocak 1968 tarihli "Realite, Tezadlarıyla Bir Bütündür" başlıklı notunda Hess'in "Hegeliyanizmle Saint-Simonculuğu birleştirerek Marx'ı hazırla[-dığını]" belirtir (C. Meriç, 1995, s.156). Önemli Sosyalizm tarihçisi George Lichtheim (1975, s.86) da *Sosyalizmin Kökeni* isimli çalışmasında Almanya'da Saint-Simonculuğun Hess'in de içinde yer aldığı "Genç Almanya" ekolünün şairleri tarafından yayıldığını belirtir. Daha önemlisi, Saint-Simonculuk sol Hegelcileri ve onların en mühimi olan Marx'ı etkilemişti.[6]

Meriç'e göre ütopikler doğru meseleyi tespit etmiş ve doğru bir biçimde ele almışlardır.[7] Ancak "istikbâlin haritasını çize[n]" (C. Meriç, 1995, s.208) "Saint-Simon bu anarşiye son verenlerin, yeni bir fikir dünyası kuranların başında" (C. Meriç, 2016a, s.378) gelse de koşullar henüz onun ortaya koyduğu görüşlere uygun değildir.

> Hiçbirisinin karşısında tarihin kendisinin olduğunu bilen bir işçi sınıfı yoktur. Fransız ihtilâlinden sonra köylü ve işçi, tesanüdünü farketme-

6 Saint-Simon ve çağdaşları ile ilişkisi ve onlar üzerindeki etkisi için bkz. Markham (1964, s.xxxi)

7 "Avrupa'daki Hayâlet" başlıklı yazısında Meriç (1998b, ss.210–213), bize Ütopik Sosyalistlerin çok canlı bir portresini sunar.

> miş, dağılmıştır. Fourier bir gün kapısını bir adamın çalacağını, kendisine falansterleri kuracağını söylerken, hayalperest değildir. 19. asrın başlarında Avrupa'da, burjuvazinin dünya görüşü hâkimdir. 1830, 1848, 1871 en kalabalık ve en yoksul sınıfı şuurlandıracak ve ideologlar yeni bir sınıfın ideolojisini kurabileceklerdir. (C. Meriç, 1995, s.208-9)

Bu bağlamda henüz sınıf ortaya çıkmadığı için onlar da "kime hitap edeceklerini bilemiyorlardı" (C. Meriç, 1995, s.228). Marx'a gelinceye kadar işte bu sınıf ortaya çıkmış ve kendisinin ideolojisine sahip olmaya başlamıştır. Meriç'e (1995, s.251) göre Marx kendisinden önceki Sosyalizmlerdeki mesiyanik görüşü aşmış ve yerine daha nesnel bir sosyolojiyi koymuştur. Bunun için de gerçekçi bir toplum okuması gereklidir. Zira "toplum ilkelerden çıkarılamaz, oluş halinde bir realitedir, tarihi bir realite[dir]" (C. Meriç, 2012, s.58).

Comte'u sosyolojinin kuruluşu bağlamında bir öteki olarak karşı kutba yerleştiren Meriç (C. Meriç, 2012, s.90), Marx ve Proudhon'un Comte'a karşı Saint Simon'a duydukları sempatiyi dile getirir. Meriç burada Marx'ın kendisinden önceki sosyalist düşünceye yöneltiği eleştiriye yeniden döner. Her ne kadar Engels (1989, s.459) 1890'larda *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'in Birinci Baskısına Önsöz'de "... biz Alman sosyalistleri yalnız Saint-Simon'dan, Fourier'den ve Owen'dan değil, ama Kanttan, Fichte'den ve Hegel'den de kaynaklandığımız için övünçlüyüz" diyerek ütopik sosyalistleri kendi övündükleri kaynakları arasında sayarak onore etse de bilimsel sosyalizm kendisini "hayalci" olarak gördükleri eski sosyalistlerin eleştirisi üzerine konumlandırmıştır.

Buradan hareketle bütün o bilimsel sosyalizmin realitedeki macerasına tanıklık etmiş birisi olarak Meriç dönüp şu soruyu ortaya atar: Marx mı daha hayalci Saint-Simon mu? Ya da Bütün sosyalizmler ütopya mıdır?

Meriç'in önemsediği, sosyalizmin ve sosyolojinin kökenine yerleştirdiği diğer bir ütopik sosyalist de Proudhon'dur. Saint-Simon'u kaleme aldığı dönemde yayımlanmadan kalan *Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihi*'nde Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) ismini taşıyan başka bir eser de kaleme almıştır. Bu dönemde kaleme aldığı notlarında sıklıkla bu isimlerin macerasının ortaklığına vurguları görürüz. Onların üçü, muhafazakârlığa karşı ortak bir cehpeyi oluştururlar: Chateaubriand, Maistre, Bonald bir tarafta Proudhon, Saint-Simon ve Marx diğer taraftadır (C. Meriç, 1995, s.194). Meriç, 5 Mart 1969'da yazdığı "Avrupa Tarihindeki Büyük Kadınlar" başlıklı notta Saint-Simon, Proudhon ve Marx-Engels'i sosyalizmin 19. yüzyıldaki üç büyük filozof kurucusu olarak resmeder:

> Marx Proudhon'la Saint-Simon'un şakirdidir. Proudhon'laşmış bir Saint-Simonculuğu genişletmiş, bütün cihana yaymış. Dev bir fikir adamıdır. Hegel'le hiçbir münasebeti yoktur, terminolojisinden başka. Sol Hegelci, Hegel'in Saint-Simon'la tamamlanmış şeklidir. Daha doğrusu Saint-Simon aşısı yapılmış bir kuru daldır Hegel. Hegel Hıristiyan kilisesinin trinitesini (üçlemesini) hatırlatır. Marksizmi değerlendirmek için mutlaka Proudhon ve Saint-Simon'u tanımak lâzım. Marx büyük bir kavga adamıdır, bir teşkilât kurucusudur. Saint-Simon Diderot gibi düşüncelerini her tarafa yayar ve insana inanır. Proudhon ise belki 19. yüzyılın tek hür mütefekkiri. (C. Meriç, 1995, s.238–9)

Ancak bir taraftan da Marx ile Proudhon'un meşhur polemiklerini ve Marx'ın onlara yönelik eleştirilerini de bilmektedir. Meriç'in Proudhon ile Marx karşılaşmasında ise aklı Marx'tan gönlü Proudhon'dan yana gibidir. Bunu 21 Aralık 1967 tarihli "Ütopyacı Sosyalistler" başlıklı notunda şöyle ifade etmektedir.

> Saint-Simon için de, Proudhon için de devlet bir sınıfın başka bir sınıf üzerindeki baskı aracıdır. Saint-Simoncular ise devlete büyük yer verirler. Proudhon tezadlarla dolu bir adam. Mektep kurmamıştır. Bir Kropotkine, bir Bakounine, bir Tolstoy, bir Sorel onun şakirdidirler. Proudhon tabiat gibi sonsuz ve cömerttir. Belki Saint-Simon kadar ahenkli değildir, fakat büyüktür. Proudhon için bilhassa ilk eserlerinde köylü ve küçük esnaf mevzubahistir. Bu itibarla henüz proletaryanın teşekkül etmediği bizim ülkemizde, Proudhon'dan öğrenilecek çok şey vardır.
>
> Marx-Proudhon çatışmasında belli tarihî şartlar altında Marx haklı olabilir. Ama biz Marx-Proudhon çatışmasının dışındayız. Bu çatışmada yalnız Marx'ın sesini duyduk. (C. Meriç, 1995, s.147)

Meriç, biraz da Proudhon'un sesini duymak ister. 1960'lar da zaten her yerde bu ses duyulmaktadır. Meriç'in de tanıklık ettiği sokaklarda sosyalizmle yoğrulmuş bir anarşizm yükselmektedir.

1960'larda Toplum Tartışmaları ve Saint-Simon'un Anlamı

Meriç, 1960'larda toplum tartışmalarına Saint-Simon'un ve Proudhon'un perspektifinden bakmaktadır. Bu tarihlerde ona göre tüm dünyada Marx'tan Saint-Simon'a ve Proudhon'a bir dönüş vardır:

> Fransa, İngiltere, hattâ Rusya, Stalin'den sonra tekrar Saint-Simon ve Proudhon'a dönüyorlar. Acaba Marx kilisesinin bütün iddiaları doğru mudur? Marx ve Proudhon birbirlerini tamamlarlar mı, cerh mi ederler? Hatâyı kaynakta yakalamak, dünya aydınını bekleyen büyük problem.

> Avrupa için haksızlıkları ortadan kaldırmanın tek çaresi ihtilâldir. Avrupa barışçı görünür, ama aslında şiddetten yanadır. Proto histoire'den (Tarih-öncesinden) bu yana şiddet şiddeti doğurur. Hiçbir ihtilâl hiçbir problemi halletmemiş, etse bile aynı derecede büyük birçok problem getirmiştir. Sadi dünyanın bütün toprakları bir damla kan dökülmesine değmez der. Gandhi de böyle der: Zor yok.
>
> İhtilâl bahsinde Marx, Proudhon ve Saint-Simon müttefik değildir. Proudhon adaleti ve eşitliği, demopediyi (Halkın terbiyesini) getirir. Bu bakımdan Gandhi'ye yakındır, Makyavel'den çok. Bugün Avrupa ve Asya'nın en çok meşgul olduğu problemler bunlardır. 1961'de XXII. Komünist Konfederasyonu'nda Herzen en büyük düşünür olarak vasıflandırıldı. Autogestion (işçilerin kendi kendini yönetimi) kabul edildi Rusya ve Yugoslavya'da. Proudhoncu düşüncelerdir. (C. Meriç, 1995, s.243). (2 Nisan 1969, Düşünce, Kiliselerin Dışında Gelişir)

1960'ların sanayileşen kentleşen değişen Türkiye'si pek çok bakımdan Saint-Simon'un devrim sonrası Fransa'sına benzemektedir. Hem sosyal hem de siyasal altüst oluşlar Saint-Simon'u toplumu yeniden kuracak bir temel arayışına yönlendirmişti. Mühendislerin yükseldiği bu dünya aynı zamanda ülkeyi yeniden kurmak için birbirinden ayrılmış yolları birleştirme çabası ile kendisini göstermekteydi. Bu da sağın ve solun ötesine geçmeyi gerektiren bir durumdu. 30 Kasım 1967'de "Tekâmül, Coğrafyanın İnsanlaşmasıdır" başlıklı yazısında dile getirdiğine göre:

> Saint-Simon'un, Feuerbach'ın, Hegel'in olmadığı yerde Marx'ın tek bahsi anlaşılmaz. [Zira] düşünce yalnız marksizm değildir. Marksizm bir metoddur, birçok karanlıkları aydınlatmıştır. Tam bir marksist olmak anti-marksist olmak demektir. Marx'ı bir peygamber olarak telâkki ettiğimiz andan itibaren, Marx bir ilim adamı olmaktan çıkar (C. Meriç, 1995, s.140).

Bu yıllar aynı zamanda ortodoks marksizmin yoğun bir biçimde tartışıldığı bir dönemdir. Bu tartışmalar içerisinde marksizm öncesindeki sosyalist düşünceye ve anarşizme karşı bir ilgi söz konusudur. Bu eleştirel ilginin taşıdığı bir biçimde Saint-Simon'u üniversiteye 1965'te Gurvitch sokar (C. Meriç, 1995, s.124–5). "Fransa [bile] ancak 1966'da yeni bir Saint-Simon külliyatına sahip olabilmiştir" (C. Meriç, 2012, s.150).

Dünyadaki marksist teori tartışmalarına ek olarak Türkiye'de solda devrim, parti ve hareket tartışmalarının zirve yaptığı bir dönemdir. Türk toplumu hakkında yürüyen marksist tartışmalar Meriç'e biraz hayali ve gerçeğe uyumsuz gelmektedir. marksistlerin toplumu tanımaya bir türlü yanaşmadıklarını düşünür. Halbuki Saint-Simon'un *Hayat Hikayemden*

Parçalar'da gösterdiği gibi bir "sosyolog için, kucağında yaşadığı toplumla ilgili ampirik araştırmalar" (C. Meriç, 1995, s.137) çok önemlidir. Meriç, Saint-Simon'da bu tür bir toplumu tanıma arzusu ve yönelimi görmektedir.

Sonuç

Kendi ifadeleriyle bir çağın daha doğrusu bir ülkenin vicdanı olmak, "idrâkimize vurulan zincirleri kırmak, yalanları yok etmek, Türk insanını Türk insanından ayıran bütün duvarları yıkmak" isteyen Meriç (1998b, s.284), Saint-Simon'da "bir fikir adamının karanlık ve muhteşem macerası[-nı]" görmektedir. Ama konuşanın da kendisi olduğunu ısrarla belirtir. Hatta, 19 Temmuz 1974'te *Saint-Simon* ve *Hind Edebiyatı* kitaplarını Attila İlhan'a gönderirken bunu onun önünde soyunmak olarak betimler (C. Meriç, 2016b, s.194). Bu bakımdan Meriç'in Saint-Simon'a ilgi duyması ve onu yorumlama biçimi kendi yaşantısı ve dönemin koşulları ile yakından ilişkilidir.

Mahmut Ali Meriç'in (2016, s.21) bahsettiği gibi "1964 ve 1967 yılları iki önemli kitabının, *Hint Edebiyatı* ve *Saint-Simon*'un basıldığı, ancak pek benimsenmediği buhranlı yıllardır." Bu dönemde hayal kırıklıkları ve tatminsizlikleri günlüklerinden izlememiz mümkündür. Günlüğünde 7 Ekim 1966'da Saint-Simon'u yeniden ele aldığını belirtir. Ancak Attila İlhan'a yazdığı bir mektupta "okuyucusunu bulamayan bedbaht bir kitap" olarak nitelediği *Hind Edebiyatı* ilgi görmediği için bir taraftan da kötümser ve sitemkârdır ve diğer eserlerinin de benzer bir akıbete uğramasından korkmaktadır (C. Meriç, 2016b, s.194). Aynı zamanda üniversitedeki derslerinin de yolunda gitmemesi onu üzmektedir. 20 Kasım 1966'da "yazdıklarım okunmadı" diye not düşer. Ona göre dosyada bekleyen Saint-Simon "bir millet için değil, bir devir için şeref" olan bir kitaptır. 21 Kasım'da aklındaki kitap projelerini sıralar: *Dillerin Gelişmesi, Saint-Simon* ve *Kadın ve Sosyalizm*. Bunları sırasıyla peş peşe yayımlamayı planlamaktadır. Ancak kitapların ilgi görmemesinden olsa gerek bunlardan sadece *Saint-Simon* yayımlanacaktır. Ancak onun yayımlanması da öyle beklediği gibi kolay olmaz.

22 Kasım 1966'da on beş güne kadar matbaaya vermeyi planladığı kitabı ile ilgili 25 Aralık'ta ancak aybaşında teslim edebileceğini not eder. Nihayetinde kitap biter ama kendi tabiriyle sabotaja uğrar. 17 Nisan 1967'de basacak bir yer bulamadığını not eder. Yayıncı bulamadığı kitaplarını bu sefer kendisi bastırmayı planlar. Bunun için hem para bulması gerekmek-

tedir hem de mevsim geçmiştir. Kitap ancak ilerleyen günlerde Vedat Günyol'un Çan Yayınlarından basılır. Ümit Meriç'in (2009, s.102) aktardığına göre Günyol, *Yeni Ufuklar*'da yazdığı bir yazıda Meriç'i "Saint-Simon'a, yani toplum düzeninde durağanlığa kafa tutup da devingenliği, belli ölçüde de olsa, kendine ilke edinmiş bir adama gönül bağlamış" birisi olarak takdim etmektedir. Ancak Günyol kitaptaki Osmanlıcaya takılmıştır. Ümit Meriç ancak kitabın "yayınevinin dil politikasına" uyumlu hale getirildikten sonra basılabildiğini aktarmaktadır.

Meriç'in sosyalizm ve Batılılaşma hakkındaki görüşleri onun içinde bulunduğu doğal çevreden zamanla dışlanmasına ve sonraki günlerde de metinlerini bastırma ve dağıtmada zorluklar çekmesine neden olur. Kendi ifadesiyle "Sol'un yerli şeyhülislamları Saint-Simon'u okumayınız diye fetvalar ısrar eder." (C. Meriç, 2016b, s.298) Kendisini sağırlar tiyatrosunda Saint-Simon gibi nâra atmak zorunda hisseder:

> Önce çığlık atacaksın, sonra üç beş meraklı anlatacağın masalı dinlemeye koşacak. Masal uslu çocuklara anlatılır. Çığlık herkese hitap eder. Sürüye ve tarihe. (C. Meriç, 2016a, s.279)

Kitaplarını her çıktığında yolladığı Çetin Altan'ın tepkisini "mevtaî bir sükut" olarak nitelemektedir (C. Meriç, 2016b, s.282). Arada Şerif Mardin gibi Saint-Simon'u seminerlerde okutanların çıkmasına sevinse de (C. Meriç, 2016b, s.319) solun ve akademinin kahir ekseriyeti onu okumaz ve dikkate almaz. Bu yönüyle Saint-Simon'un onu sağa ittiği söylenebilir.

Sağa itilişi onun için her zaman önemli bir sorundur. Sürekli bunun açıklamasını yapmak zorunda hisseder kendisini. "Üç beş dost zekâdan biri" olarak nitelediği Attila İlhan'a yazdığı mektupta şöyle anlatır bunu: "*Hisar*, *Türk Edebiyatı*, *Hareket*, yazılarıma sayfalarını açmak nezaketini gösteren üç dergi. Her üçünde de Fildişi Kulemdeyim. Aramızdaki ortak bağ, tahammül ve tesamuh" (C. Meriç, 2016b, s.192). Kitapları ve yazdıkları solda itibar görmeyince bundan sonra kitapları sağ yayınevleri tarafından yayımlanır. *Bu Ülke* (1974), *Umrandan Uygarlığa* (1974), *Bir Dünyanın Eşiğinde* (1976), *Mağaradakiler* (1978) ve *Kırk Ambar* (1980) Ötüken yayınlarından çıkar. *Bir Facianın Hikâyesi* (1981) Umran Yayınlarından ve *Kültürden İrfana* (1985) ise İnsan Yayınlarından çıkar. 1960-1980 arası İslâmcı Dergiler Kataloğu (2015) tarandığında bu dönemde çıkan *Sebil* (105), Pınar (26), *Hareket* (12), *Gerçek* (9), *Büyük Doğu* (3), İslami Hareket (3), *Millî Gençlik* (1), Şura (1) ve *Vesika* (1) gibi dergilerde 160'tan fazla yazısının yayımlandığını görürüz. Yazılarında Batı (21), Avrupa (18), aydın

(14), kültür (14), ideoloji (12), İslâm (12), Osmanlı (12), sosyalizm (12) gibi konulara değinen Meriç'in bu yazıları 1976-79 yılları arasında yoğunlaşmaktadır. Bu da onun soldan itildikten sonra sağa yöneliminin temel göstergelerinden birisidir.

Meriç bu bağlamda *Kültürden İrfana* isimli metninde bir yerde kendisini eserini çevirdiği Maxime Rodinson ve kitabı kaleme alırken Fransız materyalizmi ile alâkalı kitabından ciddi bir biçimde faydalandığı sonradan Müslüman olan Roger Garaudy ile kıyaslamaktadır. Bu iki isim de onun gibi farklı fikirlerinden ötürü içinden bulundukları çevrelerden uzaklaşmak zorunda kalmışlardır. Ona göre Garaudy'nin *İslâm'ın Vaadettikleri* adlı eseri, "zulmetten nura yükselen bu felsefe doktorunun rücu macerasını ayrıntılarıyla ifşa eder" (C. Meriç, 2013, s.129). Ancak "ne yazık ki Batı'nın bütün araştırıcıları ilâhi hidayete inazhar olamamaktadır". Hammer gibi Rodinson da bu araştırmacılardan biridir. Rodinson "Avrupa dünyasının her çelişkisine akıl erdirdiği ve İslâm dünyasının bir çok üstünlüklerini kavradığı halde arafta bocalamaktan kurtulamamıştır." Meriç buradan ilimin iman konusunda yeterli bir rehber olmadığı sonucunu çıkarır. Kendisini Garaudy ile özdeşleştirmesi boşuna değildir. O da Garaudy gibi soldan kopmuş İslam'a yönelmiştir.

"Daha bir asır Türkiye'de Saint-Simon yazacak çıkmaz. Ve ben eseri tâbi tâbi dolaştırmayacak kadar mağrurum, kendime ve Saint-Simon'a saygım var" (26 Şubat 1967 tarihli bir mektuptan aktaran M. A. Meriç, 2015, s.52) diyen Meriç, bu hususta haklıdır. Onun Saint-Simon üzerine yazdığı eser halen daha konu ile ilgili tek metin olma özelliğini korumaktadır. Günümüzde halen Saint-Simon üzerine tek bir tez çalışması yapılmadığı gibi bir iki cılız çeviri hariç hakkında bir metne ulaşmak da mümkün değildir. Aynı zamanda benzer bir durum Batı dillerinde de mevcuttur. Saint-Simon dönemindeki diğer isimlerle kıyaslandığında ne yeterli bir ilgi görmüştür ne de onun modern düşüncedeki konumu yeterince anlaşılmıştır.

Meriç'i Saint-Simon'a yöneltenin bu fikri yalnızlık ve anlaşılmama olduğu söylenebilir. Saint-Simon'un düşmanca bir sessizlik, rezil bir ilgisizlikle karşılandığını söyler. Bu ilgisizlik "Ömür boyu çölde vaazlar ver[meye]" benzer. En sonunda adam "ümitsizliğe düşer" ve seyircisi olmayan tiyatrodan çekilip gide[r]" (C. Meriç, 2012, s.35). Aynı ifadeleri kendisi için de kullanır: "Mezar taşlarına konser veren adam, kemanının sesiyle kendinden geçebilir ve taşlar, dinlemesini bilmeseler de susmasını bilirler. Sen, taşların diş gıcırdattığı, uluduğu, yılışık kahkahalar attığı, homurdandığı bir ülkede yaşıyorsun..." (C. Meriç, 2016a, s.80)

Kitabiyat

Açıkgöz, H. (2005). *Cemil Meriç ile Sohbetler*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Armağan, M. (2008). *Düşüncenin Gökkuşağı: Cemil Meriç*. İstanbul: Profil.

Armağan, M. (2012). *Cemil Meriç'in Dünyası*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Claeys, G. (2005a). *Early Socialism*. (G. Claeys, Ed.). London and New York: Routledge.

Claeys, G. (2005b). *Utopianism*. (G. Claeys, Ed.). London and New York: Routledge.

Cündioğlu, D. (2010a). *Bir Mabed Bekçisi: Cemil Meriç : Roman ve Balzac ; Şiir ve Hugo*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Cündioğlu, D. (2010b). *Bir Mabed Savaşçısı: Cemil Meriç : Bir Münekkidin Nârâsı*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Engels, F. (1989). *Preface to the First German Edition of Socialism: Utopian and Scientific*. Içinde *MECW* (C. 24, ss.457–459). New York: International Publishers.

Engels, F. (1990). Preface to the Fourth German Edition (1890) of the Manifesto of the Communist Party. Içinde *MECW* (C. 27, ss.53–60). New York: International Publishers.

Fındıkoğlu, Z. F. (1964). *Sosyalistler VIII: Saint Simon*. İstanbul: Türkiye Harsi ve İçtimaî Araştırmalar Derneği.

Grossman, H. (1943). The Evolutionist Revolt Against Classical Economics: I. In France--Condorcet, Saint-Simon, Simonde de Sismondi. *Journal of Political Economy*, *51*(5), 381–396. https://doi.org/10.1086/256085

Ionescu, G. (1976). Introduction. Içinde H. de Saint-Simon, G. Ionescu (Ed. & Çev.), *The Political Thought of Saint-Simon* (ss.1–57). New York: Oxford University Press.

İslamcı Dergiler Projesi. (2015). Cemil Meriç. Tarihinde adresinden erişildi http://idp.org.tr/yazarlar/cemil-meric

Kalkışım, M. M., Tüzen, M. A., Uyar, F., Kürüm, M., & Gençosmanoğlu, A. (Ed.). (2016). *Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi.

Kayalı, K. (2016). Dönemin Ruhu Eserlerine Yansıyan ve Çağdaşı Aydınlarla Cebelleşen Bir Entelektüelin Kalın Fırça Darbeleriyle Sathi Bir Portresini Çizmeye Çalışmak. Içinde M. M. Kalkışım, M. A. Tüzen, F. Uyar, M. Kürüm, & A. Gençosmanoğlu (Ed.), *Doğumunun 100. Yılında Cemil Meriç Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss.55–63). Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi.

Kıvılcımlı, H. (2004). *Metafizik Sosyolojiler*. İstanbul: Kıvılcımlı Enstitüsü Derneği.

Lichtheim, G. (1975). *Sosyalizmin Kökeni*. (A. Seden, Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Markham, F. (1964). Introduction. Içinde H. de Saint-Simon, F. Markham (Ed. & Çev.), *Saint-Simon, Henri de, Social Organization, The Science of Man (And Other Writings)* (ss.xi–xlix). New York: Harper Torchbooks.

Marx, K. (1976). The Poverty of Philosophy. Içinde *MECW* (C. 6, ss.105–206). New York: International Publishers.

Meriç, C. (1964). *Hind Edebiyatı*. İstanbul: Dönem Yayınları.

Meriç, C. (1995). *Sosyoloji Notları ve Konferansları*. (Ü. Meriç, Ed.). İstanbul: İletişim Yayınevi.

Meriç, C. (1998a). *Kırk Ambar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (1998b). *Mağaradakiler*. (M. A. Meriç, Ed.) (3. baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2011). *Bulutları Delen Kartal: Cemil Meriç ile Konuşmalar*. (M. Armağan & S.Coşkun, Ed.). İstanbul: Timaş.

Meriç, C. (2012). *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. (M. A. Meriç, Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2013). *Kültürden İrfana*. (M. A. Meriç, Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2016a). *Jurnal*. (M. A. Meriç, Ed.) (C. 1). İstanbul: İletişim.

Meriç, C. (2016b). *Jurnal*. (M. A. Meriç, Ed.) (C. 2). İstanbul: İletişim.

Meriç, M. A. (2015). Entelektüel Bir Otobiyografi. Içinde C. Meriç, M. A. Meriç (Ed.), *Bu Ülke* (ss.9–63). İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, M. A. (2016). Cemil Meriç Külliyatı ve Jurnal Üzerine. Içinde C. Meriç, M. A. Meriç (Ed.), *Jurnal* (C. 1, ss.9–23). İstanbul: İletişim.

Meriç, Ü. (2009). *Babam Cemil Meriç*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Romani, R. (2002). Political economy and other idioms: French views on English development, 1815-48. *The European Journal of the History of Economic Thought*, *9*(3), 359–383.

Saint-Simon, H. de. (1964). *Saint-Simon, Henri de, Social Organization, The Science of Man (And Other Writings)*. (F. Markham, Ed. & Çev.). New York: Harper Torchbooks.

Saint-Simon, H. de. (1975). *Selected Writings on Science, Industry, and Social Organization*. (K. Taylor, Ed.). London: Crom Helm.

Saint-Simon, H. de. (1976). *The Political Thought of Saint-Simon*. (G. Ionescu, Ed. & Çev.). New York: Oxford University Press.

Stedman-Jones, G. (2004). Saint Simon and the liberal origins of the socialist critique of Political Economy. Sunulan Gustave Gimon Conference on French Political Economy, Stanford University. Tarihinde adresinden erişildi http://purl.stanford.edu/jh263kk9829

Şahiner, N. (1994). *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*. Kadıköy, İstanbul: Anahtar Yayıncılık.

Tekin, M. (2003). *Cemil Meriç ile Söyleşiler*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Virilio, P. (1996). *Hız ve Politika: Dromoloji Üzerine Bir Deneme*. (M. Cansever, Çev.). İstanbul: Metis Yay.

Yılmaz, M. (Ed.). (2010). *Cemil Meriç*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

1960 Sonrası Sosyalist Kamudaki Bazı Tartışmalara Cemil Meriç'in Yaklaşımı

ÖNER BUÇUKCU

Türkiye 1960 yılına girerken oldukça sert tartışmalar cereyan etmektedir. CHP muhalefetini bastırmak için oluşturulan Tahkikat Komisyonları, toplumun Demokratların yanında olduğunu göstermek üzere oluşturulmuş Vatan Cephesi'ne sınırsız ve bazen de habersiz katılımlar, Uşak'ta milli mücadele kahramanı ve ana muhalefet partisi lideri İnönü'nün taşlanması.... Öyle ki 1960 yılına girildiğinde tartışmalar Demokrat Parti iktidarının nasıl devam ettirileceği ve nasıl devrileceği hattına sıkışıp kalmıştı. Hükümet, CHP'yi sürekli olarak "bir ihtilalle iktidarı ele geçirme" amacında olmakla suçlarken ana muhalefet partisi kendisini bu suçlamaya karşı sürekli savunuyor; diğer taraftan DP liderini "Devlet benim!"[1] felsefesinin takipçisi olmakla itham ediyordu.

Türkiye ekonomik olarak da büyük bir buhran içerisindeydi. 1958 yılında gerçekleştirilen büyük çaplı devalüasyon bir netice doğurmamış; ülke ekonomisi kötüleşmeye devam etmişti. ABD ve Batı dünyasından yardım talepleri karşılanmıyor, iktisadî açıdan kötüye gidiş siyasî buhranı da derinleştiriyordu. Ocak 1960'ta Meclis'te gerçekleşen bütçe görüşmelerinde askeri harcamalara ayrılan payın azaltılması teklif edilmiş; tartışmalar

1 XIV. Louis'ye atfedilen söz. Louis Fransa'yı mutlak bir monarşiyle yönetmiştir.

sertleşince bu konu hakkındaki tartışmalar gizli oturumda ele alınmıştı. Harp okulu öğrencilerinin 21 Mayıs'taki sessiz protesto yürüyüşünden altı gün sonra ise ordu idareye el koydu.

Darbe görünüşte Demokrat Parti'nin bir takım siyasal uygulamalarına tepki biçiminde gelişmiş gibiydi. Ancak Milli Birlik Komitesi'nin darbeden hemen sonra aldığı bir takım köklü iktisadî tedbirler (Devlet Planlama Teşkilatı'nın teşekkülü gibi) 1950'li yılların özellikle ikinci yarısında kötü yönetilmiş olan ülke ekonomisinin biçimlendirilmesi arayışlarını ortaya koyması bakımından önemliydi. Demokrat Parti'nin şahsında mücessem hale gelen liberal iktisadi politikalar, serbest dış ticaret rejimi gibi stratejiler Demokrat Parti ile birlikte iflas etmiş olmalıydı. Dolayısıyla yeni devlete[2] yeni bir iktisadi yön de verilmesi gerekiyordu. Yeni iktidar bu iktisadi yönü planlama ekonomisi olarak belirlemişti. Soğuk savaş yıllarında planlı ekonomi Türkiye'de pek de hoş çağrışımlar içermiyordu.[3]

sosyalizm kavramı işte böyle bir atmosferde Türk siyaset ve düşünce dünyasının tartışma alanına girmiştir. Kavramdan ne anlaşıldığı kişiden kişiye değişkenlik gösterebildiği gibi bu çalışmada da ayrıntılı bir şekilde gösterileceği üzere dönemden döneme de ciddi farklılıklar göstermiştir. Dönemin baskın özelliği sosyalizmin farklı ve başka başka kavramlarla iç içe geçirilmiş tanımlarıdır. 1965 Seçimleri sonrasında başlayan ikinci dönemde ise devrim stratejisi tartışmaları ve Türk solunun Lenin-Stalin dolayımıyla Marxçılaşması bağlamında bilimsel sosyalizm retoriğinde anlamlanan sosyalizmler kendisini göstermeye başlayacaktır.

1960-1971 arası dönem Türkiye'de toplumsal değişimin hızlandığı, siyasal mücadelenin sertleştiği ve kitleselleştiği bir aralığa işaret etmektedir. Ancak bu hızlı ekonomik, toplumsal dönüşüm ve bunlara eşlik eden siyasal dönüşümün bir önceki dönemde derin köklerinin bulunduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Kuşkusuz 1960'lı yıllar Türkiye'si 1950'li yılların ekonomik, toplumsal ve siyasal mirasının üstünde yükselmiştir. Türk siyasal hayatını dönemlere ayırma eğiliminde süreci başlatan 27 Mayıs 1960 Darbesi, 1950'li yıllarda Demokrat Parti iktidarına yönelen sınıfsal tepkiyi kurumsallaştırmayı denemiştir. 1961 Anayasası bu girişimin çerçevesini oluşturmak üzere tanzim edilmiş, üretim ve bölüşüm ilişkilerini yeniden tanzim etmeye; sistem içerisinde asker-sivil bürokrasinin rolünü güçlendirmeye yönelmiştir.

2 Zira 27 Mayıs sonrası dönem, bizzat 27 Mayıs'ı gerçekleştiren kesimlerce İkinci Cumhuriyet olarak ifade ediliyordu.

3 Adalet Partisi'nin bu yıllarda kullandığı sloganlardan birisinin "Plan değil pilav" olduğu hatırlanmalıdır.

1960 sonrası dönemin anlayışı planlı ekonomi ve refah devleti anlayışının birleştiği kalkınmada ulusal bir strateji olarak ifade edilebilir. Bu anlayışın kavramsal olarak vücut bulmuş hâli ise devletçiliktir. Bu dönemde sosyalizmle eş anlamlı hale gelen devletçilik planlı ekonomi ile milliyetçiliğin bir sentezi olarak yorumlanmıştır. Diğer bir deyişle milliyetçilik Türkiye'de, ekonomik ve toplumsal gelişmelerin etkisiyle 1960'lı yıllarda bir "habitus" biçimini alacaktır.

Bu habitusta gerçekleşen 27 Mayıs ve 1961 anayasası kitleselleşen siyasette bir takım yaygın eğilimleri beraberinde getirecektir. Söz konusu dönemde ideolojik angajmanı güçlü siyasal hareketler bir biçimde toplumun ve politikanın gündemine girmişlerdir. Örneğin MSP, toplumsal dönüşümün geleneksel yapılarda yarattığı kırılmaların tepkisel bir ifadesi olarak belirmiştir. Yine taşrada orta sınıflara dayanan MHP bir siyasal hareket olarak ortaya çıkmıştır. 1961 Anayasasının yarattığı yeni ortamda sosyalist hareketler de kendilerini ifade imkanı yakalamışlar ve bunlardan birisi olan TİP 1965 seçimleri sonrasında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) grup kurabilmiştir. Ortanın solu ve merkez sağ tartışmalarının dışında gelişen bu hareketlerdeki en belirgin vasıf, içine doğdukları habitusun özelliklerini fazlasıyla yansıtmalarıdır.

Oldukça hareketli bu siyasal gündemde solun tartışma konularının da çeşitlilik gösterdiği söylenebilir. Bu tartışma konularına farklı mahfillerden entelektüeller de ilgi göstermişlerdir. Örneğin İslâm ve sosyalizm tartışması sosyalist solda cereyan ederken İslâmcı ve sağ-muhafazakar çevrelerde de (olumlu ya da olumsuz ama bir şekilde) ilgi görmüştür.

Cemil Meriç'in bu tartışma konularının tamamına ilgi gösterdiği söylenemez. Hatta ilgisinin büyük ölçüde dolaylı olduğu da söylenebilir. Sol ve sağ kavramlarını Avrupa'ya ait kavramlar olarak değerlendirmekte, önemsiz ve anlamsız bulmaktadır.[4] Dönemin siyasal gelişmelerinin de metinlerinde etraflı bir şekilde bahsetmemesi dikkat çekicidir. Ortanın solu kavramından "kaypak bir kavram" diye bahsetmesi ya da Yaşar Kemal'den "panayır yeri soytarısı" gibi bir ifadeyle bahis açması gibi örnekler dışında tartışmaları "fildişi kule"sinden izlediği söylenebilir. Bu çerçevede Meriç'in sosyalist soldaki tartışma konularından ATÜT ve azgelişmişlik, İslâm ve sosyalizm ile batı ve batılaşma üzerine kanaatleri üzerinde karşılaştırmalı bir şekilde duracağım.

4 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s.80-81.

ATÜT Tartışmaları ve Meriç

Karl Marx 1859-68 arası dönemde, yayımlamamak niyeti ile *Ekonomi Politiğin Kritiği* ve *Kapital*'e hazırlık olmak üzere yazdığı el yazmalarından müteşekkil olan *Grundrisse der Kritik der Polischen Okonomie*'yi kaleme aldı. Bunun *Formen die der Kapitalischen Produktion Vorhergehen* (Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri) adlı bölümü ilk kez Moskova'da 1939'da yayınlandı, tamamı 1953'te Almanya'da basıldı.[5] Önemi Batı toplumlarının geçtiği kölelik, derebeylik ve kapitalizm üretim tarzları aşamaları dışında başka toplumlara ait başka üretim tarzlarının da bulunduğu gerçeğini ortaya koymasıdır.[6] Marx ve Engels arasındaki yazışmalarda ikisinin de bu konuyla ısrarla ilgileniyor oldukları görülebilir.[7] Özellikle 1853 Haziranı'ndaki mektuplaşmalarında özel mülkiyetin bulunmuyor olmasının bütün Doğu'nun kilit noktasını teşkil ettiği düşüncesinde birleştikleri görülmektedir.[8]

Ortodoks marksizm toplumların gelişimini tek doğrusal olarak değerlendiren bir temel eğilim kanununa sahiptir. Kölelik-derebeylik-kapitalizm-sosyalizm safhalarını içeren bu gelişim çizgisi Avrupa toplumları için geçerli olduğu gibi Avrupa dışı toplumlar için de geçerlidir. Bütün toplumların tek doğrusal bir gelişim çizgisine sahip oldukları iddiası dayanağını *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı eserin meşhur ön sözünde bulmaktadır. Marx'ın ünlü "Yel değirmeni size derebeyinin hakim olduğu bir toplumu; buhar makinesi ise sanayi kapitalistinin hakim olduğu bir toplumu verir" cümlesi de bu bağlamda ele alınabilir.[9]

5 Bu inceleme 1948'de Japonca'ya, 1956'da İtalyanca ve Romenceye, 1964'te İngilizceye, 1966'da Fransızcaya ve 1967'de Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Lütfi Sunar, *Marx ve Weber'de Doğu Toplumları*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s.59.

6 Sencer Divitçioğlu, *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş Ülkeler*, Elif Yayınları, İstanbul, 1966, s.3.

7 "(...) Bernier, haklı olarak Türkiye, İran ve Hindistan'dan bahsederken, Doğu'daki bütün olayların temelini toprakta özel mülkiyetin yokluğunda aramalıdır diyor. Bu doğu cennetinin gerçek anahtarıdır. (...) Gerçekten toprak mülkiyetinin yokluğu bütün Doğu'nun anahtarıdır. Doğu'nun siyasî ve dinî bütün tarihi burada gizlidir. Ama nasıl oluyor da doğulular toprak mülkiyetine, bunun feodal biçimine bile bir türlü varamıyorlar? Sanırım bu başlıca toprağın koşulları ile birleşen iklimden ileri geliyor, özellikle Sahra'dan, Arabistan'dan, İran'dan, Hindistan'dan ve Tatar ülkesinden geçerek Asya'nın yüksek yaylalarına varan geniş çöl alanlarından. Yapay sulama burada tarımın ilk koşuludur, bu ise ya köyün ya vilayetin ya da merkezî hükümetin görevidir. Doğu'da hükümetin her zaman üç bakanlığı olmuştur: Maliye (ülkenin talanı), Harbiye (ülkenin ve yabancı ülkelerin talanı) ve yeniden üretimi gözetim altında tutabilmek için Bayındırlık."

Bkz. Karl Marx & Friedrich Engels, *Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri*, Sol Yayınları, Ankara, 1992, s.142.

8 Jean Chesnaux, *Asya Tipi Üretim Tarzı*, (İ. Keskinoğlu, Çev.), Ant Yayınları, İstanbul, 1970, s.30.

9 Divitçioğlu, *a.g.e.*, s.4.

Marx'ın uzun süre farkına varılmayan *Formen*'inin önemi de tam olarak bu noktada başlamaktadır. Marx bu çalışmasında toplumların gelişim çizgisinin tek doğrusal değil ve fakat çok doğrusal olabileceğini ortaya koyan eski Avrupa'da ya da Avrupa dışı toplumlarda var olduğunu düşündüğü farklı üretim biçimlerini antic, germanic, asiatic ve slovanic olarak sıralamıştır.[10]

ATÜT bütün Asya hatta Meksika ve Peru toplumlarını da içine alan bir iktisadi sistemdir. Asya tipi mülkiyet şeklinin en belirgin niteliği topluluğun bireyler üzerindeki kontrolünün sıkılığı ve fertlere bu topluluğun bir üyesi sıfatıyla toprak verilmesidir. Temeli teşkil eden bu birimlerin üzerinde bir "üst birlik" olarak devlet bulunmaktadır. Bu Asya tipi devlet ya da Marx'ın deyişiyle üst birlik bütün köy topluluklarını (komünitelerini) bir arada tutar ve üyelerini kendisine bağımlı hale getirir. Marx bu durumu "genelleştirilmiş kölelik" diye adlandırmıştır. Aynı zamanda bu devlet politik ve ekonomik faaliyetleri de yerine getirir.[11]

Marx'a göre göçebe toplumlarda savaşları yönetmek, yağmaları örgütlemek yerleşik toplumlarda ise kamu yatırımlarını (tapınak, yol, köprü gibi) gerçekleştirmek ve özellikle sulama tesislerini yapmak için üstün bir otorite olan devlete ihtiyaç vardır. Dağınık ve seyrek köy topluluklarında kamu fonksiyonlarını başarmak için devlet toprağın mülkiyetine sahip olmalıdır. Toprak mülkiyetinin devlete ait olduğu bu toplumlarda sınıflaşma ortaya çıkmayacaktır. Dolayısıyla bu toplumlarda sınıf gibi gözükenler sadece devlet ve halk şeklinde belirmektedir. Devletin "ulu" kişiliği ise yine devletin yarattığı bir "kapıkulu" sınıfı ile temsil edilir.

ATÜT sorunu Plehanov'la Lenin arasındaki tartışmalarda da önemli bir yer tutmaktadır. Lenin Asya tarihinin belirgin özellikleri ve Çarlık rejiminin despotizme ve Asya'daki yönetimler gibi hareketsizliğe eğilim göstermesi ile ilgilenmiş; 1905'teki devrim girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması sonrasında Rusya'da "Asyaî bir düzenin yeniden kurulmasından" korktuğunu gizlememiştir. Ama bu konudaki düşüncelerinin gelişme tarzı yeterince iyi incelenmemiştir.

1925-27'de Çin'deki ihtilal girişiminin de başarısızlıkla sonuçlanması ve Stalin'le muhalifleri arasındaki anlaşmazlığın belirgin bir hâl alması Asya tipi üretimle ilgili araştırmalar üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır. Bu konuda ilk toplantı 1930'da Tiflis'te olmuş; bundan daha önemli bir top-

10 Divitçioğlu, *a.g.e.*, s.4.

11 Chesnaux, *a.g.e.*, s.29-39.

lantı da 1931 Şubatı'nda Leningrad'da yapılmıştır. Bu toplantı marksizm üzerine bir tartışma olmaktan ziyade politik bir amaç taşımaktadır. Tartışmada ATÜT taraftarlarıyla Troçkistler bir tutulmuşlar; bu tartışmadan itibaren Sovyetler'deki doğu tarihçileri ATÜT kavramını reddetmeye başlamışlardır. Onlara göre doğu toplumlarında görülen durum feodalizmin ya da köleciliğin değişik şekillerinden ibarettir. Bu kanının ortaya çıkışında akademi üyesi de olan V. V. Struve'nin 1940'da yayınladığı makalesinde ATÜT sorununun kesin olarak çözüldüğünü iddia etmesi de etkili olmuş gözükmektedir.[12]

Wittfogel'in çok tartışılan *Oriental Despotizm* (1957) kitabına kadar unutulmuş gözüken kavramın özellikle Fransa merkezli[13] yoğun entelektüel tartışmaları başlattığı görülmektedir. ATÜT tartışmasının marksist gelenekte yeniden tartışılmaya başlanması 1950'li yılların ikinci yarısından itibaren uluslararası sistemde ve siyasal yapıda meydana gelen değişimlerle de doğrudan ilintili gibi gözükmektedir. Bu çerçevede Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın uluslararası politikada daha yoğun biçimde yer tutmaya başlamasının altı çizilmelidir. İkinci Büyük Savaşın sona ermesinin ardından ulusal kurtuluş hareketlerinde görülen atılım, BM'ye Asyalı ve Afrikalı pek çok yeni devletin girmesi, ekonomik kalkınma, yeni bağımsızlığına kavuşan devletlerdeki kapitalist olmayan yolun tanımlanması sorunları, bağımsızlıktan önce olduğu gibi sonra da bu ülkelerdeki siyasal mücadelelere yön verecek olan sınıf yapılarının doğru bir şekilde değerlendirilmesi zorunluluğu marksistleri kapitalizm öncesi devresinde bulunan Avrupalı olmayan toplumları eskisinden daha sıkı bir şekilde incelemeye zorlamıştır. Ayrıca Avrupa dışı ülkelerin tarihleriyle ilgili yaşanan gelişmeler de ATÜT tartışmasının yeniden gündeme gelmesinde etkili olmuş gözükmektedir.

Bu tartışmaların Türkiye'de de yansıması olmuştur. ATÜT tartışmasını Türkiye'de başlatan, Enver Abdül Malik'in *Mısır: Askerî Toplum* kitabını Türkiye'ye getirterek tanıdıklarının üzerinde düşünmelerini sağlayan Kemal Tahir olmuştur.[14]

12 Chesnaux, *a.g.e.*, s.30-31.

13 Kavramın Fransa merkezli tartışılmasının en önemli sebebi Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın Fransa solunda yarattığı çatlaktır.

14 Hilâv, Marx ve Engels'in doğu toplumları ve Türkiye üzerine tezlerine ilişkin kitaplara, bu konu üzerine çalışmaya başladıkları dönemlerde Türkiye'de ulaşmalarının çok güç olduğunu; bu kitaplara daha çok Kemal Tahir'in kitaplığından eriştiklerini söylemektedir. Bkz. Selahattin Bağdatlı (Haz.), *Selahattin Hilâv'la Konuşmalar*, YKY, İstanbul, 2012 ve Selahattin Hilâv, *Edebiyat Yazıları*, İstanbul, YKY, 2008. Sencer Divitçioğlu da ATÜT tartışması üzerine Türkçe'deki ilk metin-

Bu alanda yayınlanan ilk yazı da yine Selahattin Hilâv tarafından, Kemal Tahir'in teşviki ile kaleme alınmış ve *Eylem* dergisinde yayınlanmıştır. Aynı yıl Godelier'nin *ATÜT* kitabı Atilla Tokatlı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. 1965 ve 66'da Yves Lacoste'un sırasıyla *Az Gelişmiş Ülkeler* ve *Sınıf Açısından Az Gelişmişlik* kitapları Türkçeye çevrilmiş; 1966'da Bahattin Akşit'in *Türkiye'de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi* ve Sencer Divitçioğlu'nun, deneme alt başlığıyla *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az Gelişmiş Ülkeler* kitapları yayınlanmıştır. 1967 yılında ise hem Sencer Divitçioğlu'nun *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu* kitabı hem de Kemal Tahir'in *Devlet Ana* isimli eseri yayınlanmıştır. Takip eden dönemde ise ATÜT tartışmasına farklı perspektiflerle yeni açılımlar getiren İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* ve Muzaffer Sencer'in *Osmanlı Toplum Yapısı* başlıklı eserleri yayınlanmıştır.

ATÜT tartışmasının gelişmesinin hem politik hem de teorik anlamda Türkiye sosyalist hareketi açısından önemli yansımaları olmuştur. 7. *Sanat Dergisi*'nde Kemal Tahir'in ATÜT'ün Türkiye'de tartışılmasına zemin hazırlayan düşünsel çabalarını eleştiren Vedat Türkali "Kemal Tahir'in tarih tahlilleri 'Bugün Türkiye'de burjuva sınıfı yoktur, sınıflar doğmamıştır' sonucunu kabule zorluyor. Bu ihanete kadar gidebilecek bir hatadır" cümleleriyle tartışmayı kristalize etmiş gözükmektedir.

Tartışma dönem içerisinde şiddetlenerek devam edecektir. Türkiye'nin toplumsal yapısı tartışmasının gelip dayandığı nokta Türkiye'de feodal yapıların hâlâ hakim olup olmadığı, Türkiye'nin önündeki safhanın demokratik devrim mi yoksa sosyalist devrim mi olduğu tartışması olacaktır. Bu tartışma devrim stratejisi tartışmasının da temelini teşkil etmektedir denilebilir.

Mihri Belli, her şeye rağmen ATÜT konulu tartışmayı orijinal bulmaktadır:

> Şimdiye kadar Türkiye'de fikir alanında hep Avrupa'da modası geçmiş olan şapkaları başımıza denemişizdir. Asya üretim tarzı için aynı şeyi söyleyemeyiz. Batı'da bu şapkanın modası henüz geçmemiştir.[15]

1960'lı yılların sonuna kadar devam eden bu tartışmayı Cemil Meriç'in takip ettiği, Niyazi Berkes ve Cahit Tanyol'un metinlerine duyduğu ilgi

lerden birisi olan 1966 tarihli çalışmasının önsözünde tartışmanın şekillenmesindeki katkılarından dolayı Kemal Tahir'e teşekkür etmektedir. Bkz. Divitçioğlu, age, s.7.

15 Mihri Belli, "Asya Üretim Tarzı Üzerine Birkaç Söz", *Aydınlık Sosyalist Dergi* (3), (1969, Şubat), s.279-286.

dikkate alınarak söylenebilir. Ancak bu tartışmayı ele alma biçimi de oldukça yüzeysel ve slogancıdır. ATÜT tartışmasını takip ettiği ancak önemsemediği anlaşılmaktadır. Meriç'e göre ATÜT, Marx'ın ülkedaşlarının dışarıyı sömürmek için uydurduğu bir yalandır, bir kurt masalıdır.[16] Diğer bir deyişle sömürgeciliğe giydirilmiş bir kılıftır. Marx aslında ATÜT vesilesiyle batılıların Batı dışı dünyaları sömürmesi için bir kılıf uydurmuş da olmaktadır. Meriç'in Marx'ın ATÜT'ü geliştirmesine ilişkin yaklaşımı oldukça indirgemeci gözükmektedir. Çünkü Marx sömürgecilik konusunda bir kılıfa ihtiyaç duymayacak kadar açık sözlü bir entelektüeldir.

Meriç'in bu indirgemeci yaklaşımı ATÜT'ü azgelişmişlik ekseninde değerlendirmeye meyyal olmasıdır. Meriç'e göre azgelişmişlik Batı'nın Osmanlı'nın yıkılması sonrasında uydurduğu bir kavramdır. Bunu anlatabilmek için aslan ve tilki metaforlarını kullanıyor. Aslan Osmanlı Devleti, tilki ise Batı'dır. Aslan ölmüş, tilki sömürdüklerine şimdi azgelişmişsiniz demektedir. Ben Avrupalıyım demeye başlayan Osmanlı'ya azgelişmişlik Avrupalıların cevabıdır: Siz Avrupalı değilsiniz, siz azgelişmişsiniz.[17] Azgelişmiş sefil bir kelimedir, geri kalmışlığı çağrıştırmaktadır ama geri kalmışlık değil, en yükseği görmenin bir neticesi olarak gerileme söz konusudur.[18] Meriç azgelişmişlik kavramını eleştirmekle birlikte bunun yerine yeni bir kavram önermemektedir.

Özellikle bu ülkelerdeki üçüncü yolcu yaklaşımı önemsemektedir. Yani ne Batı dünyasının ne de Sovyetler Birliği'nin peyki olmamak biçimindeki yaklaşımı çok değerli bulmaktadır. Meriç'in bu tavrı *Yön* dergisini hatırlatan bir tavırdır. Sosyalist grupların üçüncü dünyadaki milliyetçi-sosyalist hareketlerin bağımsızlıkçı politikalarına yönelik ilgileri ve sempatileri dalgalı olmuştur. *Yön* dergisi ise en başından itibaren üçüncü dünyalardaki bağımsızlık hareketleri ve çeşitli adlarla tavsif edilen sosyalist yönetimler konusunda bir istikamet sahibidir. *Yön*'ün en belirgin özelliklerinden birisi kızıl emperyalizme de Batı emperyalizmine de hayır tavrıdır. Meriç'in o çok meşhur aforizmasında ifade ettiği *Yön*'e yakın olma durumunun bir uzantısını bu bağlamda bulmak mümkündür.

ATÜT tartışmasının hareketlendirdiği bir başka tartışma İslâm ve sosyalizm tartışmasıdır. Meriç'in İslâmiyet ve sosyalizm tartışmasını daha yakından takip ettiği görülmektedir.

16 Meriç, *Bu Ülke*, s.187.

17 Meriç, *a.g.e.*, s.98.

18 Cemil Meriç, *Kırk Ambar-Lehçet'ül Hakayık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.29-31.

İslâm ve Sosyalizm Tartışmalarına Meriç'in Yaklaşımı

ATÜT tartışmasının tetiklediği bir başka tartışma İslâmiyet ve sosyalizm tartışmasıdır. Solda özellikle N. Berkes, M. Belli, D. Avcıoğlu, M. C. Anday, S. Hilâv'ın katılımıyla[19] yürüyen Türkiye'de sosyalizm ve İslâmiyet'in bir arada konuşulmaya başlanmasına zemin hazırlayan, ve akabinde hararetli bir tartışma ortamı oluşmasını sağlayan metin Yön Yayınları arasında 1965 yılında neşredilen Roger Garaudy'nin *Sosyalizm ve İslâmiyet* isimli kitabıdır.[20]

Türkiye'de kendilerini sosyalist olarak adlandıran düşünürlerin İslâmiyet ve sosyalizm arasındaki ilişkiye ilgilerinin daha erken dönemde başladığı söylenebilir.[21] Hikmet Kıvılcımlı bu meseleyle daha erken dönemlerinde ilgilenmiş gözükse de Selahattin Hilâv'ın Hikmet Kıvılcımlı ile birlikte sosyalist düşüncenin Türkiye'deki öncüleri arasında gösterdiği[22] A. Cerrahoğlu ya da daha bilinen adıyla Kerim Sadi'nin "İslâmiyet ve sosyalizm Bağdaşabilir mi?" başlıklı makalesi ve *Bir İslâm Reformatörü: Mehmet Akif* kitabı unutulmamalıdır. Bununla birlikte 60'lı yıllarda bu konu etrafında tartışmaların büyük ölçüde *Yön* dergisinde görüldüğü söylenebilir.

Yön dergisinde İslâmiyet'in ayrıntılı biçimde ilk ele alınışı Gülten Kazgan'ın Türkiye'de laikliğin neden yerleşemediği üzerine tarihsel bir perspektifle hazırladığı yazısındadır denilebilir.[23] Ardından Hz. İsa'nın sosyalist olup olmadığına ilişkin bir inceleme yazısı oldukça dikkat çekicidir[24] ve gelecek sayılarda İslâmiyet'in de sosyalizm açısından değerlendirileceğinin habercisi gibidir. Nitekim derginin 37.sayısında Hilmi Özgen bir biçimde İslâmiyet'i sosyalizm bağlamında ele almayı denemiştir. Özgen'e

19 Az gelişmiş ülkelere ilişkin ilgiyi sistematik hale getiren F. Naci'nin bu tartışmaya esaslı bir katkı yapmamış olması ilgi çekicidir.

20 Roger Garaudy, *Sosyalizm ve İslâmiyet*. (E. Tüfekçi, & D. Avcıoğlu, Çev.) Yön Yayınları, İstanbul, 1965. Aslında bu kitabın Türkçedeki serüveni de düşünce tarihçiliği açısından oldukça önemlidir; çünkü kitabın orijinal ismi Arap-İslâm Medeniyetinin Tarihî Katkısıdır. Bkz. Cemal Aydın'la Mülakat, *Dergâh* dergisi, Kasım 2014, sayı 287, s.11-12. Kitabın mütercimleri Doğan Avcıoğlu ve E. Tüfekçi kitaba Türkçede *Sosyalizm ve İslâmiyet* adını vermişlerdir.

21 Dipnot Yayınları tarafından yayınlanan *Türkiye Sosyalist Solu* kitabında bu tartışmaya ait hiçbir metnin bulunmadığını işaretlemek Türkiye'de sosyalist solun fikrî serüveninin hatırlamaktan kaçınan endişeli hâline dair birtakım çıkarımlarda bulunmayı mümkün kılacaktır. Bak: Emir Ali Türkmen, *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı 1920'lerden 70'lere Seçme Metinler*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

22 Selahattin Hilâvla Söyleşi " Bu İnsanla Başa Çıkılmaz", 1999, Haziran, Virgül (20), s.22-25.

23 Gülten Kazgan, "Türkiye'de Laiklik Üzerine", *Yön* (33), 1 Ağustos 1962, s.8.

24 N. Deriş, "İsa Sosyalist mi?", *Yön* (35), 15 Ağustos 1962, s.9.

göre "Muhammed'in elçiliği ile gelen Kur'an İncil'e nazaran belki daha az insancıl ve sosyalisttir".[25]

Bununla birlikte 1960'lı yılların ilk yarısında her şeye rağmen aydınlar genellikle dini gerici bir akım olarak gördükleri için ona güvenilmemesi gerektiği kanaatindedir. Mümtaz Soysal'ın aşağıdaki cümleleri bu bakımdan dikkat çekicidir:

> Sosyalistler aydın din adamı eliyle köyü uyandırmak ve kalkındırmak gibi formullere saplanmamalıdır. Silahın geri tepmesi ve sosyalizmi akıl dışı yollara sürüklemesi her zaman mümkündür. Sosyalizmin en büyük müttefiki öğretmen.[26]

Sonraki dönemde sosyalizm tartışmalarının gerçekleştirildiği *Yön* dergisinde de bu dönemde dine karşı teyakuzda bir tavrın ağır bastığı söylenebilir. İslâmiyet gerici bir ideoloji olarak değerlendirilmekte dolayısıyla sosyalizm ile irtibat noktaları olamayacağı düşünülmektedir. Türkiye'de dinin ve dinle irtibatlı bir milliyetçiliğin Millî Mücadele yıllarından önce ve sonra Cumhuriyet'in husule geldiği devirlerde Türk toplumunda önemsendiği; Türkiye'de ortaya konacak sosyalizmin özellikle dinle temas etmesi gerektiği şeklindeki bir makale büyük ihtimalle Doğan Avcıoğlu'nun "Benimsemediğimiz bu tezin ilgi çekici tartışmalara yol açacağını sanıyoruz" ön notuyla yayınlanmıştır. İlgili makalede esas olarak üzerinde durulan husus ise Türkiye'de sosyalizmin dine yöneliminin yanlış olduğudur. Yazara göre dinin reformları önleyici bir hâle gelmesi onun hakim sınıf tarafından kullanılmasının bir neticesidir. Yoksa sosyalist bir temele oturtulmuş dinin korkulacak bir tarafı yoktur. Türkiye'de gerçekçi bir sosyalizm de ancak böyle inşa edilebilir.[27]

Yön'ün ikinci dönemi diyebileceğimiz 78.sayı sonrası dönemde Fethi Naci'nin hazırlamaya başladığı "Üçüncü Dünya Konuşuyor" başlıklı bölüm gerçekten ilgi çekicidir. Fethi Naci bu bölümde İslâmiyet ve sosyalizm üzerine tercüme metinler yayınlamaktadır. Bunların en ilginç örneklerinden birisi 82.sayıda Muhammed Uda'dan (Udeh) Sevil Avcıoğlu tarafından tercüme edilerek yayınlanan metindir. Bu makalede Udeh bilimsel sosyalizm ile İslâmiyet arasında önemli farklar bulunmadığını; her iki sistemin de akıl yoluyla gerçekleri elde etmeye çalıştığını iddia etmiştir.[28]

25 H. Özgen, "İslâmda Halk Hareketleri", *Yön* (37), 29 Ağustos 1962, s.9.

26 Mümtaz Soysal, "Köyde Sosyalizm", *Yön* (38), 5 Eylül 1962, s.20.

27 T. Tokgöz, "Gerçekçi Sosyalizm", *Yön* (40), 19 Eylül 1962, s.15.

28 M. Uda, "Müslümanlık ve Sosyalizm", *Yön* (82),23 Ekim 1964, s.12.

Üçüncü dünyada kendisini sosyalizm olarak takdim eden yönetimlerin artması; hem sosyalist hem de Müslüman olduğunu iddia eden Mısır, Cezayir gibi ülkelerin ortaya çıkması sosyalist aydında da İslâmiyet'e ilişkin bir ilgi meydana getirmiştir. İslâmiyet ve sosyalizm arasında benzerlikler üzerinde duran dikkat çekici yazılardan birisi *Le Monde* gazetesinden tercüme edilerek yayınlanmıştır.[29]

1965 seçimlerine yaklaşılırken *Yön*'de İslâmiyet ve sosyalizm arasındaki ilgiyi vurgulayan makalelerin arttığı gözlenmektedir. Bu sadette özellikle Cezayir tecrübesinin tartışmanın başlamasında önemli olduğunun altı çizilmelidir.[30] *Yön* dergisinde tartışmayı başlatacak olan Garaudy'den alınan yazının başlığı tartışma ile amaçlananı çok daha net bir şekilde ortaya koymaktadır.[31] Yazının başlığında vaat edilen şey şudur: marksizmle hemhal olmuş bir sosyalizm mümkündür.

Garaudy'nin kitabının yayınlanması üzerine *Kim* dergisinde yayınlanan ve kendisiyle Garaudy'nin aynı düzlemde düşündüğünü iddia eden bir yazıya cevaben tartışmaya dahil olan Berkes, İslâm ve sosyalizmin bir terkipte bir araya gelemeyeceğini ifade ettiği gibi İslâmiyet'in de Garaudy'nin anladığı ve gösterdiği gibi tek bir hali olmadığını, bütün İslâmiyetlerin bir çuvala sokuşturulmasının Batılı bıkmışlığının bir neticesi olduğunu savunmaktadır. Berkes'in yazıları tartışmayı boyutlandırması adına önemlidir. Çünkü Berkes Batı ve Batıcılığa eleştirel yaklaşımının aynen Doğu ve Doğuculuğa da uygulanması gerektiğini savunmaktadır.[32] Berkes burada belirgin bir şekilde Garaudy'yi indirgemecilikle ve İslâmiyet'i sadece Cezayir üzerinden değerlendiriyor olmakla eleştirmektedir. [33]

Berkes'e kitabın tercümanlarından birisi sıfatıyla verdiği cevapta Belli öncelikle kitabı neden değerli bulduğunu açıklamaktadır. Belli'ye göre İslâmiyet bugün Türkiye'de emperyalizm ve işbirlikçilerinin kullandıkları bir unsur gibi gözükmekle birlikte bir Müslüman sosyalizminden bahsedile-

29 J. F. Kahn, "Sosyalizm ve İslamlık", *Yön* (97),5 Şubat 1965, s.8-9.

30 Bu konuda ilk makalenin yayınlandığı 117.sayının kapak mizanpajı konu hakkında ufuk açıcıdır. Sağ üstte "İslâmiyet ve Sosyalizm" ibaresi bulunmaktadır. Sol altta ise "Cezayir Ordusu ve Sosyalizm" ibaresi dikkat çekmektedir.

31 Roger Garaudy, "Ünlü Bir Fransız Marksisti Cezayir Sosyalizmini Anlatıyor: İslâm Sosyalizmi ve Marksizm". *Yön* (117), 25 Haziran 1965, s.8-9.

32 Niyazi Berkes, "Sosyalizm ve İslamiyet Üzerine.", *Yön* (140), 3 Aralık 1965, s.16.

33 Melih Cevdet de Berkes'le aynı kanaattedir: "Garaudy'nin Arap'ta gördüğü bize uymaz." Anday şöyle sonlandırıyor yazısını: "Geriye ne kalıyor? Sosyalizmi artık Marx'tan Engels'ten değiil İbn-i Haldun'dan öğrenmek mi? Bu mu olacak bizim kendi değerlerimize dönmemiz?" Bkz. Melih Cevdet Anday, "Değişik Üzüntüler", *Yön* (142), 17 Aralık 1965, s.10.

bilirken bir Müslüman kapitalizminden bahsedilmiyor olmasının üzerinde durulması gerekir. Ayrıca Berkes'in yaptığı gibi Garaudy'e söylemediği şeyleri söyletmek için de uğraşılmamalıdır. Çünkü Garaudy bu kitabıyla Fransa'daki yaygın kanaatlerin tam aksi bir istikamette bulunmuştur ve böylelikle bir bakıma da Fransa'nın Cezayir'deki günahlarının kefaretini ödemiştir. Belli'ye göre Berkes'in Doğu ve Batı kavramlarına yüklediği anlamların sorgulanması gerekir. Türk ulusu Batılı anlamda bir ulus değildir..Peki doğu ne demektir? Belli'ye göre Doğu milli demokratik devrimini henüz gerçekleştirememiş, emperyalist Batı karşısında hâlâ milli kurtuluş savaşı ile yükümlü olan uluslardır. Bu bakımdan Türk ulusu da doğulu bir ulustur. Bu Türkiye ile Cezayir aynı demek değildir. Fakat Türk toplumunun gerçeklerine inmek de toplumcu aydının görevidir.[34]

Belli'ye cevabında Anday'ın emperyalist kültür ve ulusal kültür tartışması yapması hayli ilgi çekicidir. İslâmiyet ve sosyalizm arasında müşterekler bulunup bulunmadığı ya da bulunup bulunamayacağı konusunda Cezayir tecrübesini de dikkate alarak yürütülen bir tartışmada ulusal kültüre vurgu yapılmış olması hassaten önemlidir. Bu yaklaşım dönemin entelektüellerinde enternasyonalizm ile milliyetçilik arasındaki çatallanmayı ve tercihleri açık bir biçimde göstermesi bakımından önemlidir.[35] Belli'nin de Anday'a verdiği cevapta ulusal kültürü Japonya ve Çin örneğinden hareketle önemsediğini ifade etmesi bu durumu açıklıkla göstermektedir.[36]

Berkes'in Belli'ye cevabında da özgünlüğe yapılan vurgu dikkat çekicidir. Berkes Batı ve batılılaşma kavramlarına karşı olduğu gibi doğu ve doğululaşma kavramlarına da karşı çıktığına vurgu yapmaktadır: "[B]iz ne doğuluyuz ne batılı. Ne güneyliyiz ne kuzeyli." İslâmiyet'in en eşitlikçi yorumunun Türkler arasında geliştiğinden bahseden Berkes'e belli ki en çok Cezayir'deki İslâmiyet'le Türklerdeki İslâmiyet'in eşitlenmesi dokunmuş. Kuzey Afrika'da gerçekleştirdiği seyahatten aktarımlarda bulunan Berkes'in en can alıcı vurgusu ise Cezayir Devrimi'nedir. Berkes Cezayir'de devrim falan yok diyor. Cezayir'in (Bin Bella'nın) en büyük yanılgısının bağımsızlıkla devrimi karıştırması olduğunu; Garaudy'nin en büyük yanıltıcılığının da buradan kaynaklandığını ileri sürüyor.[37]

Belli Berkes'i cevaplarken bir konuda onunla hem fikir olduğuna vurgu yapıyor: "Aslında tartışma konumuz Cezayir ve Müslüman sosyalizmi de-

34 E. Tüfekçi, "Açık ve Sağlam Bir Tutum", *Yön* (143), 24 Aralık 1965, s.8-9.

35 Melih Cevdet Anday, "Gelelim Emperyalist Kültüre", *Yön* (145), 7 Ocak 1966, s.14.

36 E. Tüfekçi, "Gene İslâmiyet ve Sosyalizm Üzerine", *Yön* (146),14 Ocak 1966, s.15.

37 Niyazi Berkes, "Doğu ve Doğuculuk Modası", *Yön* (147), 21 Ocak 1966, s.8 ve 10.

ğil, Türkiye Türkiye'nin dünyada yeri ve devrime yönelimi konusudur. Bu da Türk toplumcularının temel ideolojik sorunudur." Burada Belli'ye göre temel mesele şudur: Müslüman sosyalistlerine karşı tavrımız ne olmalıdır? Belli sosyalizmin iktisadi prensiplerini benimsemiş ve karakteristiği anti-emperyalizm olan hareketlere yaklaşımın olumlu olması gerektiği kanaatindedir.[38] Garaudy'nin esas olarak Fransız okuruna öğütte bulunduğunu ileri süren yazar ulusal kurtuluş savaşı vermiş Türk ulusunun böyle bir öğüde ihtiyacı olmadığını vurgulayarak tartışmanın ana eksenini bir kez daha ortaya koymuş oluyor. Bunun birlikte Belli'nin tartışmayı ATÜT'e de uyarlayarak boyutlandırması ve Doğu'da feodalitenin olmadığını söylemenin emperyalizme hizmet ettiğini vurgulaması ilgi çekicidir.

Bu tartışmanın en önemli yanı dinin bir sosyal gerçeklik olarak kabul edilmiş olmasıdır. İlginçtir, birkaç yıl sonranın sentetik marksist-leninist atmosferinde önemsizleşecek, değersizleşecek din olgusu, marksçılaşma öncesinde oldukça tutarlı bir biçimde ele alınmaktadır. Tartışmada dinin devrimci potansiyelinin olup olmadığı çelişmesinin merkezde olduğu söylenebilir. Gelinen nokta ise özellikle İslâmiyet'in tarihin belli dönemlerinde devrimci bir potansiyel taşıyabildiğidir.[39] Bununla birlikte mevcut koşullarda dinin rolünün ne olacağı yazarlara göre tartışmalıdır. Özellikle sosyalizmi bir tür Kemalizm olarak değerlendiren yazarlarda (Berkes, Anday) dinin emperyalizmin işbirlikçisi durumuna geldiği (ve dolayısıyla gericileştiği) dolayısıyla ilerici bir atılım yapamayacağı düşüncesi baskındır.

Bu tartışmaya en ilginç katkılardan birisi Cahit Tanyol'un yazı dizisidir.[40] Tanyol İslâmiyet'in özel mülkiyeti, daha doğrusu üretim mülkiyetini yasakladığını iddia etmektedir. Tanyol'a göre Marx ve Lenin'in devletsiz topluma geçiş idealleri Kur'an'la uyum içerisindedir. Burada Tanyol bir ayrım yapma ihtiyacı hissetmiştir. İslâmiyet bir din olması hasebiyle materyalist değil realisttir. Ancak sosyalizm ille de materyalizm zorunluluğu demek de değildir. Gerçekte de Allah'ın kullarına vaat ettiği cennet sosyalist bir cennettir.[41]

1960'ların sonunda İslâm ve sosyalizmden bir terkip yaratma arayışı, Kanlı Pazar'ın da etkisiyle ezilmesi gereken bir gerici güç ve ilerici güç arasındaki mücadele biçimine dönüşmüştür. Taner Timur gibi mutedil sesler

38 E. Tüfekçi, "Doğu'da Olmak Nedir", *Yön* (147), 21 Ocak 1966, s.9-10.

39 Selahattin Hilâv, "Bilim Açısından Din", *Yön* (149), 4 Şubat 1966, s.14.

40 Esasen Tanyol'un Garaudy'nin kitabı dolayısıyla bu tartışmaya katılmadığı, İslâmiyet ve sosyalizm meselesi üzerinde kitap yayınlanmadan, hatta kitaptan bir pasaj Yön dergisinde yayınlanmadan önce girdiği not edilmelidir.

41 Cahit Tanyol, "İslâmın Cenneti Sosyalizmdir", *Yön* (130), 24 Eylül 1965, s.7.

duyulmaz hale gelmiş[42]; sosyalist soldaki Marxçılaşma eğilimine paralel olarak din bir afyon, yok olacak bir mesele, feodal bir yapı olarak görülmeye başlayacaktır.[43] Milli kurtuluş hareketinin en büyük düşmanı irticadır ve camiler, kuran kursları, İmam-Hatip Okulları gibi yerlerde yurt çapında örgütlenmektedir.[44]

Bu tartışmayı ele alırken Cemil Meriç'in özellikle Cahit Tanyol'un *Yön*'de yayınlanan ve "sosyalizm İslâm'ın cennetidir" ifadesini barındıran makaleye göndermeleri dikkat çekmektedir.[45] Bununla birlikte tartışmayı özellikle Maxime Rodinson üzerinden şekillendirdiği görülmektedir. Meriç'in Rodinson'u önemsediği söylenebilir. Ona dair kanaati şöyledir: "Sol Rodinson'u okumaz, sağ ise anlamaz."[46] Meriç'e göre İslâmiyet ve sosyalizm tartışmasının de-stalinizasyon ile doğrudan bağlantılı olarak ele alınması gerekmektedir. Yine de bu tartışmada Meriç'e göre metodolojik yanlışlar yapılmaktadır. sosyalizm İslâmiyet'e dayatılamaz çünkü sosyalizmin bir iktisat sistemi olmasına rağmen Kur'an'da iktisadi bir sistem yoktur. Kur'an'da insanları sosyal adalete yaklaştıran ifadeler bulunmaktadır, bu ifadeler insanları harekete geçirebilir ancak bu İslâm ve sosyalizm gibi bir terkibi, daha doğrusu sosyalizmin İslâmiyet'e dayanmasını mümkün kılmaz.[47]

Meriç'in de isabetle tespit ettiği gibi stalinizmin Sovyetlerde tasfiye edilmesi ve sosyalizme varmada farklı yolların olabileceğinin kabulü İslâm ve sosyalizm gibi bir terkibin tartışılmasını da mümkün kılmıştır. SSCBKP-B'nin XX. Kongresinde alınan sosyalizme varmada farklı yollar kararı aslında Yugoslavya ile Stalin döneminde atılan köprüleri tamir etmeyi planlıyordu.

42 Taner Timur, "Dinci İdeolojinin Gelişme Çizgisi ve Sınıfsal Anlamı" başlıklı dönem için değerlendirildiğinde ayrıksı sayılabilecek yazısında dinin beşeri duygudan doğduğunun fark edilmesi gerektiğini belirterek sosyalist sola dine inanan kişileri yobaz, mürteci, gerici olarak değerlendirmemeyi önermektedir. Bkz. Taner Timur, "Dinci İdeolojinin Gelişme Çizgisi ve Sınıfsal Anlamı", *Emek* (13), 20 Ekim 1969, s.3-5. Devrimcinin dinle bir problemi olmamalı tezini işleyen bir başka yazı için bkz. Atilla Sönmez, "Divitçioğlu ve Üstyapı Tahlillerinin Sınırları", *Emek* (15), 17 Kasım 1969, s.10-11.

43 Örneğin Eroğul Marx'ın kehanetine uygun biçimde dinin son kertede ortadan kalkacağı kanaatindedir. Bak: Cem Eroğul, "Din Eğitimi ve Toplumumuz", *Emek* (22), 2 Mart 1970, s.12-13.

44 "Halkımızın Milli Demokratik Mücadelesinin Bugünkü Durumu, Düşmanları ve Meseleleri". *Aydınlık Sosyalist Dergi* (6), Nisan 1969, s.419.

45 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

46 Meriç, *Kırk Ambar*, s.263.

47 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.164-165.

Komünizmin diğer ülkelerde gerçekleşmesi Lenin'e göre içerden teşkilatlandırılmış ya da dışarıdan ilham edilmiş bir ihtilalle olacaktı. Stalin'e göre Sovyet askeri tehdidi, yerli komünistlere kuvvet kazandıracak; herkesin katıldığı demokratik seçimler sonucunda başarılacaktı. Krushchev ise XXI. Kongre'den sonra yeni bir ihtilalden bahsetti. O günkü koşullar altında komünizmin zaferi üçüncü bir yolla sağlanabilirdi. Bu yol Sovyetler Birliği'nin ekonomik tehdidi yani iki sistemin ekonomik rekabeti idi. Krushchev'e göre yeni doktrin azgelişmiş ülkelere tedrici ve sebatlı bir ekonomik sızma, Sovyet yatırımlarıyla Batı ülkelerini ezme, damping politikası, düşük faizli krediler, ekonomik misyon ve eksperlerin yurtdışına gönderilmesi, yabancı uzmanların Sovyetlerde eğitilmesi ve benzer yöntemlerle bu ülkelerin sosyalistleşmesinin önünü açacaktı.[48] Krushchev bir anlamda haklı çıktı, bu ülkelerdeki tecrübeler kendilerini sosyalizm olarak adlandırdılar ancak pratik Krushchev'in beklediği gibi olmadı.

De-stalinizasyon sadece Sovyetlerde değil tüm komünist hareketlerde bir kırılmayı beraberinde getirmiştir. Örneğin Çin ve Sovyetler arasındaki ayrışmanın temelinde Sovyetler stalinizmi tasfiye ederken Çin'in stalinizmi sahiplenmesi, en azından böyle bir izlenim yaratması da yatmaktadır. Fransa Komünist Partisi'nde de de-stalinizasyonun etkisiyle bir kırılma söz konusu olacaktır. Bu kırılmada Cemil Meriç, Garaudy ve Rodinson'un da içerisinde kalacağı kanada yakın durmaktadır. Meriç'in bu yakınlığı Berkes'le aralarındaki ihtilafın düşünsel arka planını anlama açısından da ufuk açıcı olabilir.

Meriç'in Ali Şeriati üzerine İslâm ve sosyalizm tartışması bağlamında ilgisini çeken esas özgün husus onun Fanon'a olan ilgisini tespit etmiş olmasıdır.[49] Şeriati'nin Fanon hakkında yayınladığı makalelerden bahsederek Fanon'un Şeriati'nin düşüncesinin şekillenmesindeki etkisini de gündeme getirmiş olmaktadır. Meriç'in soldaki tartışmalara ilişkin kanaatleri dolayısıyla son olarak üzerinde durmak istediğim konuya da Fanon dolayısıyla değinebiliriz. Şeriati'nin fikirlerinin arkasında önemli bir yer tutan Fanon'un fikirlerini etkileyen en önemli isimlerden birisi Sultan Galiyef. İlginçtir Galiyef üzerine ilk metin Doğan Avcıoğlu'ndan, ikinci metin ise Cemil Meriç'ten geliyor. Galiyef'in, Meriç'in övdüğü üçüncü dünyacılık fikrinin babası olduğu düşünüldüğünde karşımıza oldukça ilginç bir denklem çıkmaktadır.

48 Oral Sander, *XX, XXI ve XXII. Kongreler ve Sovyet Dış Politikası*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1967.

49 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.207-208.

İslâm ve sosyalizm tartışmasını ele alırken Meriç'in leninizme merkezi bir rol atfettiği görülmektedir. Meriç'e göre leninizm, sömürgeci devletlere karşı sömürge ülkelerdeki mücadeleye bilimsel bir renk vermiştir. Meriç'in Lenin'e dönük bu ilgisi de-kolonizasyon sonrasında ortaya çıkan milliyetçi-sosyalist tecrübelere bakışını da bir ölçüde biçimlendirmektedir.

Meriç'e göre Lenin'in ve dolayısıyla leninizmin marksizme getirmiş olduğu en önemli katkı Batı'ya karşı açılan ekonomi-politik milliyetçi savaşa bilimsel bir renk vermesidir. Burada bahsettiği bilimsel renk Lenin'in geliştirdiği emperyalizm nazariyesidir. Meriç'e göre İslâmiyet ve sosyalizm arasındaki bağ da bu vesileyle kurulmaktadır.[50] İslâm toplumlarının Batı'ya karşı vermiş oldukları kalkınma ve bağımsızlık savaşında Lenin'in emperyalizm yaklaşımı Batı'ya karşı bilimsel bir dayanak sağlamaktadır. Meriç'in bu noktadaki kanaatinin Marx'ı değil Lenin'i İslâmiyet'e yaklaştıran bir ayrıntı olduğu dikkatten kaçırılmamalıdır. Meriç'in bu kanaatinde Marx ve Engels'in kendilerini hiçbir zaman Avrupa'nın Judeo-Hıristiyan geleneğinden kurtaramadıklarını düşünmesi de etkili gibi gözükmektedir. [51]

Solda Batı-Batılılaşma Tartışmaları ve Meriç

Türkiye'de emperyalizm literatürü geliştikçe ve Batı ile emperyalizm arasındaki paralellik fark edildikçe Batı'ya ve batılaşmaya eleştiriler de yoğunlaşmaya başlayacaktır. Batılaşma eleştirilerine TİP'in yayın organı *Sosyal Adalet*'ten bir örnek:

> Az gelişmiş ülkelerin kaderi ile gelişimi kendi kendini sistem olarak aşmış ülkelerin kaderi bir değildir. Tam tersine bunlardan ötürü az gelişmiş ülkelerin kaderi ile emperyalist gelişmiş ülkelerin kaderi birbiriyle çelişme halindedir.
>
> Bizim kader birliği edeceğimiz ülkeler yok mu? Elbette var. Bizim için kendi kendimizi aşma, kendi üstümüzde bir aşamaya ulaşma yolları yok mu? Elbette var. Biz kurtla kuzu dostluğuna imrenmişiz. Yine biz kendi kendimizi inkar ederek bu imrentinin felsefesini benimsemişiz. Boğuntuya gelişimiz, bunalım içinde debelenişimiz bundan ötürüdür. Şüphesiz bu da bir yoldur ama ulusal niteliği olmayan, ulusal esprisi olmayan bir azınlık uğruna ulusu çöküntüye götüren bir yoldur.[52]

Kıbrıs konusunda Anglosakson dünyada beliren ya da Türk aydını tarafından ona atfedilen tavır, NATO'nun Türkiye'yi değil Yunanistan'ı destekle-

50 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.246.
51 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.252-253.
52 H. Konur, "Batı ile Kader Birliği Efsanesi", *Sosyal Adalet* (7), Ekim 1964, s.56-57.

mesi durumu Batı eleştirisinin daha da sertleşmesine sebep olacaktır. Bu çerçevede özellikle Yunanistan dolayısıyla böyle bir tepkinin biçimlenmesi ayrıntısına dikkat edilmelidir. Yunanistan Milli Mücadele'nin ötekisidir. Millî Mücadele Yunan işgaline karşı yapılmış ve başarı elde edilmiştir. Bu yeni Türk devletinin kimlik kurucu öğelerinden birisi oldu. Sonraki dönemlerde de Ege Denizinde Türkiye ile Yunanistan arasındaki dengenin bozulmasına sebep olabilecek her türlü durumda Türkiye'de milliyetçi refleks yükselecektir. Örneğin NATO tarafından Yunanistan'a savaş gemileri verildiği ama Türkiye'ye verilmediği basına yansıdığında Cumhuriyet gazetesi tarafından başlatılan "Millet Yapar" kampanyasına sosyalist çevrelerden de büyük bir teveccüh olacaktır. Yine NATO ve Kıbrıs meselesiyle alakalı biçimde Johnson Mektubunun ortaya çıkması da Batı eleştirisinin tonunun daha da koyulaşmasına sebep olacaktır. Bu durum milli egemenlik ve bağımsızlığa verilen değerle doğru orantılıdır.

Niyazi Berkes'in başlattığı Batı ve Batıcılık tartışması sosyalist entelektüeller arasında yankı bulmuş gözükmektedir. E. Tüfekçi müstearıyla konuya temas eden Mihri Belli Batı kavramını asgari müştereklerini dikkate alarak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda burjuva demokratik devrimini tamamlayarak kapitalist gelişme yoluna girmiş, daha sonra kapitalist gelişmenin yarattığı üstünlük önce sömürgecilik ardından da emperyalizm olarak belirmiştir. Belli Batı'yı bir refah adası olarak tanımlamakta; bu refah adasının nasıl oluştuğunun anlaşılabilmesi için Batı'nın girdiği ülkelere bakmayı önermekte ve bu çerçevede Kongo'daki gelişmeler üzerinde durmaktadır. Bu makaleden anlaşıldığı kadarıyla Mihri Belli'nin zihninde Batı ile emperyalizm ve sömürgecilik birbirinin yerine ikame edilebilecek kavramlardır.

Belli'ye göre Batı düşüncesini temsil edenler Bertrand Russell'lar, Sartre'lar değil ABD Başkanı Johnson'ın mektuplarını, konuşmalarını yazanlardır. Türkiye de Batılılaşma yoluna sokulmuş olmakla birlikte bir Batı ülkesi değil bir Doğu ülkesidir. Politik konjonktürün Türkiye'yi Batı saflarına yerleştirmesi Türkiye'nin Doğulu kimliğini değiştirmeye yeterli değildir. Bu çerçevede Belli Türk toplumcularını Batı emperyalizminin kültürel ve ideolojik uzantısı olan Batıcılığa karşı tavır almaya davet etmektedir. Zira Batı'nın evrensel kültürün, uygarlığın tek yaratıcısı vasfını kendisine hamletmesi kabul edilemez bir durumdur. Bu açıdan millî gurur olmaksızın sosyalist olunabileceği düşünülmemelidir.[53]

53 E. Tüfekçi, "Batı Nedir Artık Bilmeliyiz", *Yön* (126), 27 Ağustos 1965, s.8-9.

Batı eleştirisinin milliyetçiliği besleyen bir boyutunun da Türkiye'nin özgünlüğüne dönük yaklaşımlar olduğu söylenebilir. Bu konuda Aybar'ın sol içerisinde tepki de çeken kanaatleri söz konusudur. sosyalizmi "a'dan z'ye" Türkiye'de yazacaklarını iddia eden Aybar'ın bu yaklaşımının arkasında aslında Türkiye'nin özgün bir toplumsal siyasal yapıya sahip olduğunu düşünmesi bulunmaktadır. Şu cümleler Aybar'a ait:

> Türkiye İşçi Partisi'nin sosyalizmi ve Türkiye sosyalizmi ithal malı değildir. Bu ne Batı'daki ne Doğu'daki örneklere benzer. Çünkü Türkiye ne Batıdır ne Doğudur. Türkiye kendine özgü koşulları olan bir ülkedir.[54]

Bu özgünlük tartışması beraberinde Türkiye'de batılaşmanın neden başarılı olamadığı tartışmasını getirecektir. Örneğin Behice Boran Türkiye'de batılaşmanın neden başarısız olduğu sorusuna özgünlük değil evrensellik perspektifinden bir cevap geliştirmeyi denemektedir. Boran'a göre Osmanlı toplumu Batı toplumlarından belli noktalarda farklılıklar gösterse de derebeylik/feodalite denilen tarihsel kategorinin bir çeşidini oluşturuyordu. Bununla birlikte Batı toplumları derebeylik düzenini tasfiye edip kapitalist düzene geçerken Osmanlı İmparatorluğu'nda bu süreç kapitalist Batı toplumlarının Osmanlı pazarını zorla açmaya girişmeleri sonucunda Batılılaşma hareketleri başlamıştır. Batı'nın üstünlüğü kendisini daha çok zor alanında gösterdiği için de batılılaşma askerî alanda başlamıştır. Bu batılılaşma hareketlerini sürdüren yönetici-aydın kadronun sınıfsal bağları dolayısıyla da (kendisi küçük burjuvazi ama dönem koşullarına göre büyük burjuvazi ya da eşrafla işbirliği yapmaya açık) genellikle ilerici noktada tutunamamıştır.[55]

Batı'ya karşı eleştirellik Batı siyasal sistemine ilişkin eleştirelliği de tetikleyecektir. Tanyol'a göre hürriyet ve demokrasi kavramları batılı ülkelerin Türkiye'yi işgal için uzun yıllardır kullandıkları birer silaha dönüşmüş durumdadır. "Türk devletini parçalamak için yüzyıllarca Osmanlı devlet ricaline iki fikri aşılamaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi Rus korkusu diğeri de barbar ve kanunsuz bir devlet düzeni kurduğumuz vehmidir." Bu çerçevede Tanyol'a göre Osmanlı tebaasına can, mal güvenliği sağladığı söylenen Tanzimat hareketi Osmanlı Devleti'nin iflasının belgesi olmuştur. Tanyol'un bu yaklaşımı tabii olarak şöyle bir neticeye ulaştırmaktadır: Hürriyet ve demokrasi sömürünün kılıfıdır.[56]

54 M. Ali Aybar, Aybar'ın *Ant*'a Özel Demeci. 2 Temmuz 1968.

55 Behice Boran, "Yakın Tarihimizde Yönetici Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz", *Yön* (8), Kasım 1964, s.5-8.

56 Cahit Tanyol, "Sömürge Demokrasilerinin Nitelikleri", *Yön* (174), 29 Temmuz 1966, s.16.

> Görünmeyen işgal 200 yıldan beri batılılaşma hareketlerinin içine sızarak devlet bilincini kör etmiş, halkta devlet düşmanlığı yaratmış, üst yapıdaki kadrolar da geleneksel kapıkulu devletini yürütmeye çalışmış ve bu bizi burjuva batı uygarlığının gerçekleri ile yüz yüze getirecek yerde onun bir çeşit ilaç maddesi olan, gerçekte girdiği yeri ölüme mahkûm eden üst yapı şekillerini tartışma ve uygulama sapıklığına sürüklemiştir. Sömürge pazarlarına yollanan eşyadan çok bir "sömürge demokrasileri", milletleri içinden çürütmüştür. Ruhumuzda çöken imparatorluktan ve kaybedilen topraklardan daha zararlı bir çöküntü ve yıkıntı yaratmıştır. Çünkü yeryüzündeki milletlerin çoğu devlet bilincini ancak eğitim yoluyla öğrenirler. Türk ırkında ise bu bir içgüdüdür. Türklerin 16. yüzyılda ki bir çeşit dünya hâkimiyeti uygarlıklarının değil devlet bilincinin eseridir. Batı emperyalizminin bizi kendi çıkarları dışında koruyacağını sanmak kuzunun kurdun himayesini sağlamasına benzer.
>
> (...)
>
> Biz batılı değiliz. Tarihimizin büyük ve şanlı devirlerinde de emperyalist olmadık. Tabiatımızda yok bu bizim. Biz ancak mazlum halklara adalet götürebiliriz ve Batı'nın asla ulaşamayacağı bir sosyalizmi kurabiliriz. Bunun gerçeklerini aramak hem ölümden kurtulmak hem de mazlum milletleri kurtarmak olacaktır. Batılılaşma kurdun gezdiği ve gittiği yolları izlemektir. Bununla hem onu aşar hem de onun zararlarından kendimizi koruruz. Kurda uşaklık fayda vermez.[57]

İlhan Selçuk'a göre Atatürk batılılaşma derken esasen modernleşme yani asrileşme ve çağdaş medeniyet seviyesini yakalamayı kastetmektedir. Yoksa Amerikalı bir gazeteciye verdiği bir beyanatta Türkiye'nin Amerikalılaşması gibi bir soruya Türkiye maymun değildir cevabını vermiştir. İlhan Selçuk bu alıntıyla Mustafa Kemal'in batılılaşmayı maymunluk olarak değerlendirdiği noktasına da gelmiş olmaktadır.[58]

Batılaşmaya sinema kamusu üzerinden bakan Halit Refiğ de bu kavrama eleştirel bir mesafededir. Refiğ'e göre Batı'dan alınan kavramlar bizi bir yere vardırmayacağı gibi aklımızı karıştırır ve bizi çıkmaza sokar.[59]

Aybar Türkiye'de 200 yıldır devam eden batılaşma hareketlerine karşı mesafeli hatta bir ölçüde tepkiseldir. Batı'nın politik rejimi, kanunları, eğitim sistemi taklit edilerek Türkiye'nin çağdaş uygarlık düzeyine ulaştırılması arayışını hata olarak değerlendirdiği gibi içinde bulunulan dönemde top-

57 Cahit Tanyol, "Görünmeyen İşgal", *Yön* (172),15 Temmuz 1966, s.14.

58 İlhan Selçuk, "Maymunluğa Son Verilmeli", *Yön* (185), 14 Ekim 1966, s.3.

59 Halit Refiğ, "Batılaşma ve Halk Sineması Kavramları", *Yön* (199), 20 Ocak 1967, s.14-15.

lumcu ülkelerin rejimlerini, kanunlarını taklit etme yoluna da girilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Şöyle diyor:

> Türkiye İşçi Partisi taklitçiliğe karşıdır. Çünkü bütün toplumlar için geçerli genel gelişme kanunları bulunmakla beraber her toplumun tarihinden gelen ve temel yapısında yaşayışında yansıyan bir takım özellikleri vardır. Bu özellikler toplumlar arasında derin ayrımlar yaratır. Genel olarak aynı sosyal yapıda olan iki toplum bile birbirinin tıpatıp aynı değildir. Bundan dolayı bütün toplumlara uygulanabilecek tek bir rejim, tek bir yöntem yoktur. Gerçi sistem olarak kapitalizm de toplumculuk da tektir ama bu sistemlerin toplumlara göre uygulanışı başka başka olmaktadır. Amerikan kapitalizmi ile Suudi Arabistan'ın kapitalizmi bir değildir. İsveç'in toplumculuğu ile Cezayir'in toplumculuğu da bir değildir. Hele geri kalmış toplumların kendi gerçeklerini bilim ışığında değerlendirerek mutlaka kendilerine özgü kalkınma yollarını bulmaları gerekmektedir.[60]

Aybar bu ilkeler doğrultusunda TİP programının Türkiye'ye özgü bir yol oluşturduğunu bunu da kapitalist olmayan yol olduğunu ifade etmektedir. Can Yücel de başımıza gelenleri Batı etkisi ile açıklar:

> ...Unutmayalım ki Meşrutiyet her şeyden önce yerli burjuvazinin kentsoylunun Batı'nın ekonomik boyunduruğuna başkaldırmasıdır. Bu gidişten gocunan Batı emperyalisti, yerli kentsoylumuzla halk yığınları arasındaki çelişmelerden yararlanarak 31 Mart kıyametini koparır. İttihad-ı Terakki büyüklerini Almanların kucağına iten yurdu da uçurumun kenarına sürükleyen şey Batılıların bu orostopolluğu olmuştur.[61]

Batılılaşma tartışması Cemil Meriç'in solda cereyan etmesi dolayısıyla ilgisini çeken bir tartışma değildir. Meriç, bu mesele üzerine konu solun gündemine sert bir giriş yapmadan önce de durmaktadır. Dahası birçok kavram ve tartışmayı anlamlandırması da Batılaşma / Avrupalılaşma / çağdaşlaşma üzerindendir. Meriç büyük ihtimalle sosyalizmi iki farklı dönemde, o dönemlerin tartışmalarının da etkisiyle iki farklı şekilde anlamaktadır. 1960'lı yılların ilk yarısından kabaca 1970'li yılların ortalarına kadar sosyalizmi Batı'da ortaya çıkmış, Batı'da beliren sosyal ve siyasal çelişkileri ortadan kaldırmayı vaat eden veya başka bir ifadeyle tam da bu çelişkilerden neşet eden bir yaklaşım biçimi olarak değerlendirme eğiliminin baskın olduğu ileri sürülebilir. Meriç'in bu gibi bir sosyalizme olan itirazı ise sosyalizmin bu oluşum koşullarından yani bağlamından kopa-

60 M. Ali Aybar, "Türkiye İşçi Partisi'nin Programı", *Sosyal Adalet* (19/1), Nisan 1964, s.4-5.

61 Can Yücel, "56'ıncı 31 Mart", *Sosyal Adalet* (19/1), Nisan 1964, s.20.

rılarak Türkiye'de bir nas olarak sunulmasınadır. Sovyetler Birliği'ne yönelik yaptığı göndermelerde de Meriç'in bu yaklaşımının izlerini bulmak mümkündür.

Benzer bir yaklaşımı milliyetçiliğe yaklaşımında da görmek mümkündür. Özellikle Niyazi Berkes'e yazdığı eleştiride milliyetçiliği Avrupalılaşmanın, batılılaşmanın ya da çağdaşlaşmanın (kavramları birbiri yerine kullanılabilir şekilde anlamakta ve servis etmektedir) bir aparatı; Osmanlı Devleti'ni ve hatta İslâm Devleti'ni yıkmanın bir aracı olarak değerlendirdiği görülmektedir.[62] Sonraki dönem metinlerinde ise milliyetçiliğe daha ulus inşacı bir perspektifle baktığı dikkat çekmektedir.[63]

Meriç'e göre Sovyetler Batı'nın öbür yüzüdür.[64] Bu iddia Soğuk Savaş mantığıyla sistemi değerlendiren bağımsızlık hareketlerinin, üçüncü dünyacı milliyetçiliklerin temel argümanlarından birisi olarak temayüz etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımı Meriç'i tipik bir azgelişmiş ülke aydını olarak tavsif etmeyi de kolaylaştırmaktadır.

İkinci anlama biçimi ise batılılaşma eleştirisi bağlamında şekillenmektedir. Cemil Meriç'e göre marksizm bizde tam bir batılılaşma olarak anlaşılmış ve uygulanmak istenmiştir. marksizm Meriç'e göre Türk düşüncesinde 17. yüzyılda Descartes'in Avrupa düşünce yarattığı kırılmaya benzer bir kırılma meydana getirmiştir. Bu kırılmayı da iki kanaldan meydana getirmiştir. Birinci kanal marksizmin Avrupa'nın kurguladığı yalanlara dikkat çekerek sömürü ilişkilerini açığa çıkaran bunlara projektör tutan kanaldır.[65]

Cemil Meriç'in bu vurgusunda dikkat edilmesi gereken çok önemli bir husus vardır: Marx'ın özellikle emperyalizm bağlamında sömürü ilişkilerine ilişkin sistematik ve gelişkin bir ilgisinin olduğunu söylemek zordur. Aksine Marx küçük devletlerin büyük devletler tarafından yönetilmeleri gerektiğini savunmaktadır. Engels'in yarattığı tarihsiz halklar kategorisinin daha büyük devletler tarafından yönetilmesi gerektiği şeklindeki yaklaşımına ise sessiz kalarak onaylamayı tercih edecektir. Emperyalizmle sistematik bir biçimde ilgilenen ilk marksist düşünürün Lenin olduğu söylenebilir. Türkiye'de de Batı eleştirisinin sosyalist solda mütekamil bir hâl alması sömürgecilik ve Batı arasında ciddi bir ilişkinin olduğunun fark edilmesinden sonra gelişmiştir. Dolayısıyla Meriç'in Türk düşüncesinde

62 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.50-54.
63 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.97-98.
64 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.45-46.
65 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.232.

kırılma yarattığını iddia ettiği kanal aslında leninizmdir. Milliyetçilik tartışmalarında da izlenebileceği üzere Meriç esasen marksizmin leninist yorumunu önemsemektedir. Bunun en önemli sebebi ise Batı karşısındaki tutumudur.

Değerlendirme

Cemil Meriç'in solda cereyan eden güncel tartışmaları takip ettiği görülmektedir. Bu tartışmalardan Batı ve Batılaşma eleştirisi Meriç'in gündeminde soldaki tartışmalardan önce de bulunmaktadır. Diğer taraftan azgelişmişlik, azgelişmiş ülkelerdeki bağımsızlıkçı hareketler, ATÜT tartışması, İslâm ve sosyalizm tartışması Meriç'in gündemine soldaki tartışmalarla birlikte girmiş gibi gözükmektedir.

Yazarın batılılaşma, Batı ve sömürü arasında kurduğu ilişkilerin biçimlenmesinin solda da bu tartışmaların yaşandığı bir dönemde berraklaştığı söylenebilir. Bu durumu yazarın Lenin'i ve leninizmi ele alması üzerinden de takip etmek mümkündür. Meriç'in marksizmi olumladığı makaleleri dikkatle incelendiğinde aslında marksizmin leninist yorumunu önemsediği ve değerli bulduğu görülecektir. Bu durumun sebebi ise leninizmin devletlerarası sömürü ilişkilerine odaklanan bir perspektif geliştirmesi; sömürge halklarına bağımsızlık vaat eden bir jargona sahip olmasıdır. Meriç'in üçüncü dünya ülkelerinde gelişen bağımsızlıkçı hareketleri değerlendirme biçimi de bu durumu çok açık bir şekilde göstermektedir. Ayrıca İslâm ve sosyalizm tartışmasını da leninizm üzerinden okuyarak olumlu bir yaklaşım geliştirmesi hayli enteresandır. Meriç'in bu "leninist yönü" üzerinde bugüne kadar hiç durulmamış olmasının da Türkiye'de düşünce tarihçiliği açısından bir o kadar enteresan olduğunun altı çizilmelidir.

Kaynakça

Açıkgöz, H. (2005). *Cemil Meriç ile Sohbetler.* İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayıncılık.

Anday, M. C. (1966, Ocak 7). "Gelelim Emperyalist Kültüre", *Yön* (145), s.14.

Anday, Melih Cevdet, "Değişik Üzüntüler", *Yön* (142, 17 Aralık 1965, s.10.

Ant. (1967, Mayıs 30). "Sunay'a Cevap", *Ant* (22), s.3.

Arslan, O. E. (2005). *Kamu Personel Rejimi-Statü Hukukundan Esnekliğe*, Ankara: TODAİE-Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü.

Aybar, M. A. (1964, Nisan). "Türkiye İşçi Partisi'nin Programı", *Sosyal Adalet* (19/1), s.4-5.

Aydınlık. (1969, Nisan). "Halkımızın Milli Demokratik Mücadelesinin Bugünkü Durumu, Düşmanları ve Meseleleri", *Aydınlık Sosyalist Dergi* (6), s.419.

Bağdatlı, Selahattin (Haz.), *Selahattin Hilâv'la Konuşmalar,* YKY, İstanbul, 2012

Belli, M. (1969, Şubat). "Asya Üretim Tarzı Üzerine Birkaç Söz", *Aydınlık Sosyalist Dergi* (3), s.279-286.

Berkes, N. (1965, Aralık 3). "Sosyalizm ve İslâmiyet Üzerine", *Yön* (140), s.16.

Berkes, N. (1966, Ocak 21). "Doğu ve Doğuculuk Modası", *Yön* (147), s.8 ve 10.

Boran, B. (1964, Kasım). *Yakın Tarihimizde Yönetici Aydın Kadro ve Kalkınma Sorunumuz.* (8), s.5-8.

Cemal Aydın'la Mülakat, *Dergâh*, 2014, sayı: 287, s.11-12.

Chesnaux, J. (1970). *Asya Tipi Üretim Tarzı.* (İ. Keskinoğlu, Çev.) İstanbul: Ant Yayınları.

Çavdar, T. (2000). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi.* Ankara: İmge Kitabevi.

Deriş, N. (1962, Ağustos 15). "İsa Sosyalist mi?", *Yön* (35), s.9.

Divitçioğlu, S.(1966). *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş Ülkeler*. İstanbul: Elif Yayınları.

Eroğul, Cem, "Din Eğitimi ve Toplumumuz", *Emek* (22), 2 Mart 1970, s.12-13.

Garaudy, R. (1965). *Sosyalizm ve İslâmiyet.* (E. Tüfekçi, & D. Avcıoğlu, Çev.) İstanbul: Yön Yayınları.

Garaudy, R. (1965, Haziran 25). "Ünlü Bir Fransız Marksisti Cezayir Sosyalizmini Anlatıyor: İslâm Sosyalizmi ve Marksizm", *Yön* (117), s.8-9.

Hilâv, S.(1966, Şubat 4). "Bilim Açısından Din", *Yön* (149), s.14.

Hilâv, Selahattin, *Edebiyat Yazıları*, İstanbul, YKY, 2008.

Kahn, J. F. (1965, Şubat 5). "Sosyalizm ve İslâmlık" *Yön* (97), s.8-9.

Karpat, K. (2010). "Türkiye'nin İç Politikası" (1945-1985). K. Karpat içinde, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset* (s.229-279). İstanbul: Timaş Yayınları.

Kazgan, G. (1962, Ağustos 1). "Türkiye'de Laiklik Üzerine", *Yön* (33), s.8.

Konur, H. (1964, Ekim). "Batı ile Kader Birliği Efsanesi", *Sosyal Adalet* (7), s.56-57.

Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Kapitalizm Öncesi Üretim Biçimleri,* Sol Yayınları, Ankara, 1992

Meriç, C. (1979). *Umrandan Uygarlığa.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Meriç, C. (2007). *Mağaradakiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2008). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2009). *Kırk Ambar-Lehçet'ül Hakayık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2016). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özgen, H. (1962, Ağustos 29). "İslâmda Halk Hareketleri", *Yön* (37), s.9.

Özgüden, D. (1967, Eylül 12). "Kimden Yanasınız", *Ant* (37), s.3.

Özgüden, D. (1967, Mayıs 30). "Bu Bir Çıkmaz Sokaktır", *Ant* (22), s.3.

Refiğ, H. (1967, Ocak 20). "Batılaşma ve Halk Sineması Kavramları", *Yön* (199), s.14-15.

Sander, O. (1967). *XX, XXI ve XXII. Kongreler ve Sovyet Dış Politikası*. Ankara: Sevinç Matbaası.

Selahattin Hilâvla Söyleşi. (1999, Haziran). “Selahattin Hilâv’la Söyleşi: Bu İnsanla Başa Çıkılmaz”, *Virgül* (20), s.22-25.

Selçuk, İ. (1966, Ekim 14). “Maymunluğa Son Verilmeli”, *Yön* (185), s.3.

Sosyal Adalet. (1963, Mart 19). “Sosyal Adalet İçin”, *Sosyal Adalet* (1), s.3.

Soysal, M. (1962, Eylül 5). “Köyde Sosyalizm”, *Yön* (38), s.20.

Soysal, M. (1969). *Dinamik Anayasa Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Sönmez, Atilla, “Divitçioğlu ve Üstyapı Tahlillerinin Sınırları”, *Emek* (15), 17 Kasım 1969, s.10-11.

Tanyol, C. (1965, Eylül 24). “İslâmın Cenneti Sosyalizmdir”, *Yön* (130), s.7.

Tanyol, C. (1966, Temmuz 15). “Görünmeyen İşgal”, *Yön* (172), s.14.

Tanyol, C. (1966, Temmuz 29). “Sömürge Demokrasilerinin Nitelikleri”, *Yön* (174), s.16.

Timur, Taner, “Dinci İdeolojinin Gelişme Çizgisi ve Sınıfsal Anlamı”, *Emek*(13), 20 Ekim 1969, s.3-5.

Tokgöz, T. (1962, Eylül 19). “Gerçekçi Sosyalizm” *Yön* (40), s.15.

Tüfekçi, E. (1965, Ağustos 27). “Batı Nedir Artık Bilmeliyiz”, *Yön* (126), s.8-9.

Tüfekçi, E. (1965, Aralık 24). “Açık ve Sağlam Bir Tutum”, *Yön* (143), s.8-9.

Tüfekçi, E. (1965, Ocak 14). “Gene İslâmiyet ve Sosyalizm Üzerine”, *Yön* (146), s.15.

Tüfekçi, E. (1966, Ocak 21). “Doğu’da Olmak Nedir”, *Yön* (147), s.9-10.

Türkmen, Emir Ali, *Türkiye Sosyalist Solu Kitabı 1920’lerden 70’lere Seçme Metinler*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

Uda, M. (1964, Ekim 23). “Müslümanlık ve Sosyalizm”, *Yön* (82), s.12.

Yücel, C. (1964, Nisan). “56’ıncı 31 Mart”, *Sosyal Adalet* (19/1), s.20.

Cemil Meriç Düşüncesinde İbn Haldun Etkisi

BUKET TENEKE

Bu çalışmada Cemil Meriç düşüncesinde İbn Haldun etkisi konu alınmaktadır. Düşünürün İbn Haldun'a olan ilgisinin sebepleri ve odaklandığı bağlamlar tartışılmaya çalışılacaktır. Türkiye siyasal düşüncesinin düğümlenmiş hangi tartışmalarına İbn Haldun'dan yola çıkarak cevap üretmeye çalıştığı ve İbn Haldun düşüncesinin dolaşıma açılmasında neden ısrarcı olduğuna değinilecektir. Bu amaçla çalışma Meriç düşüncesinde İbn Haldun'un en yoğun tartışıldığını tespit ettiğimiz üç ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde, çeviri pratiğine büyük önem veren Meriç'in *Mukaddime*'nin Türkçe ve Batılı dillere (Fransızcaya) yapılan tercümelerine ilişkin eleştirileri üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde, İbn Haldun'un 'umran ilmi' üzerine düşünceleri tartışılmaya çalışılacaktır. Bunu 'yepyeni bir ilim' olarak nitelendiren Meriç'in 'yeni' addettiği noktalar belirtilecektir. Üçüncü bölümde ise umran'a karşılık bulma çabaları ile alakalı olarak uygarlık, medeniyet, kültür, irfan kavramları hakkında yaptığı değerlendirmelere yer verilmeye çalışılacaktır. Bu bölüm aynı zamanda Cemil Meriç'in Türkiye siyasal düşüncesindeki tartışmalara İbn Haldun düşüncesinden yola çıkılarak verilebilecek yanıtlarla ilgili katkısını da içermektedir.

Cemil Meriç'in İbn Haldun (1332-1406) merakı 1938'de başlamıştır. İlk olarak Arapça bir dergide rastladığı İbn Haldun düşüncesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Öyle ki bu etki yıllarca süren bir uğraşa dönüşerek Meriç kitaplarının çoğuna

yansımıştır. İbn Haldun, Meriç'in gözünde İslâm medeniyetinin geldiği kemâl noktayı işaret etmektedir. Ondan sonra bir *eclipse* (tutulma) geçirmektedir İslâm medeniyeti. İbn Haldun düşüncesinin yeniden dolaşıma sokulması da bu tutulmanın çözülmesine yardımcı olabilecektir. Türkiye özelinde ise Tanzimat'tan bu yana kaybedilen irfanın yeniden kazanılmasında İbn Haldun düşüncesinden yararlanılması gerekmektedir. 14. yüzyıl Mağrip toplumunu ve devletin/iktidarın kuruluş-çöküş döngüsünü inceleyen İbn Haldun medeniyetteki çöküşün sadece dışarıdan ve dışsal saikler nedeniyle değil, bizatihi toplumun kendi içinde taşıdığı içsel nedenlerden kaynaklanabileceğini işaret etmesi nedeniyle önemsenmektedir. Cemil Meriç hayranlık duyduğu İbn Haldun düşüncesini yeniden Türkiye siyasal düşüncesine kazandırmayı ve böylelikle yeni bir toplum ve siyaset felsefesi formüle edilirken düşünürden istifade edilmesini arzulamıştır.

Mukaddime Çevirileri Üzerine Düşünceleri

Cemil Meriç'in İbn Haldun (1332-1406) incelemelerinin geneline baktığımızda *Mukaddime*'nin gerek Türkçe gerek yabancı dillere yapılan tercümeleri ile ilgili hacimli değerlendirmelere rastlarız. Zira Meriç tercüme faaliyetlerine büyük önem atfetmektedir. Ona göre yükselmek isteyen milletler, gururdan vazgeçip tercüme yapmak zorundadır. (Meriç, 2010: 347) Öncelikle belirtilmesi gereken husus ise Meriç'in *Mukaddime*'yi Arapçadan değil Fransızca ve İngilizce'den okumuş olduğudur. Zira Cemil Meriç Arapça bilmiyordu. Bu nedenle *Mukaddime*'yi aslından okuyamamıştır. Dücane Cündioğlu, tam da böyle bir dil engeli yüzünden, Cemil Meriç'in İbn Haldun okumalarının ve bunun neticesinde çıkan yazılarının hiçbir zaman bir bütünün parçası olmayı başaramadıklarını ifade etmektedir. (Cündioğlu, 2010: 131) Cemil Meriç, İskenderun'da geçen çocukluğunda yaşadıklarının etkisiyle Arapça öğrenmeye direnmiştir. Ancak Arapça bilmemesinin verdiği üzüntüyü şu şekilde dile getirmektedir: "Yaptığım hatalar hudutsuzdur. Hayatım hatalarla dolu, ama Arapça öğrenmeme hatamı hiç affetmiyorum." (Açıkgöz, 2005: 223) Arapça bilseydi, İbn Haldun'a ilişkin çok daha detaylı incelemelere yer vereceği muhakkaktı. Yine de Meriç *Mukaddime*'yi Arapça aslından okuyamamış olsa da Avrupa'da yayımlanmış tercümeleri takip ederek buradan verimli bir tenkit türetebilmiştir.

Cemil Meriç İbn Haldun'un eserlerinin Batılı dillere çevrilmesini –her ne kadar geç çevrilmesini eleştirse de– sömürgecilik faaliyetlerinden azade değerlendirmez. Meriç'e göre Batı'nın Doğu'ya yönelen tecessüsü hiç de masum değildir. Temelinde sömürgeyi tanıma çabası yatmaktadır. Çünkü "or-

yantalizm bir günde kurulmaz ve bir koldan çalışmaz. Doğu evvela filolojik olarak tanınır." (Meriç, 2010: 173) Başka bir deyişle kapitalizm, sömürmek için tanır. *Mukaddime*'nin mütercimi Baron de Slane'in *Mukaddime*'den (1862-68) önce *Berberilerin Tarihi*'ni (1856) çevirmesini de buna örnek gösterir. Zira Fransız orduları Cezayir'e yerleştiğinde oradaki aşiretleri tanımak ve kontrol altında tutmak zorundadır. Bu ihtiyaca binaen önce *Berberilerin Tarihi* çevrilir. *Mukaddime* ise Fransızcaya ilk çevrildiği yıllarda uzunca bir zaman ilgiye mazhar olamamıştır. Bu ilginin geç uyanışını Meriç, Batı'nın Doğu'yu bir ilkeller ülkesi (2010: 174) olarak görmesiyle açıklamaktadır.

Cemil Meriç, Herbelot'nun *Doğu Kütüphanesi* adlı eserinin 1697 tarihli baskısında İbn Haldun'dan söz edildiğini ancak düşünür hakkında hatalı bilgiler verildiğini ifade eder.[1] Meriç benzer bir eleştiriyi İbn Haldun hakkında hatalı bilgilere yer veren *La Grande Encyclopédie* ve *Revue Philosophique* (1876-1930) dergisi için de yapar. Durkheim'in *Année Sociologique*'i (1890-1964) İbn Haldun'dan haberdar değildir. Michelet'in, tarih ilminin kurucusu olarak Vico'yu işaret etmesinden, Weber'in toplumbilimlerin Avrupa menşeli olduğu iddiasına ve Marx'ın İbn Haldun'un adını dahi anmamış olmasına Meriç sessiz kalamaz: "irfanıyla övünen bir kıtanın, havsalaya sığmaz hayâsızlığı ve cehaleti" (2008b: 141) diyerek eleştirir bu durumu. Cemil Meriç, İbn Haldun'a hak ettiği yeri verip, Hristiyan entelijensiyasına tam manasıyla tanıtan ilk yazarın Charles Rappoport olduğunu belirtir. Meriç'e göre, -marksist bir antropolog olan- Rappoport Tunuslu filozofun görüşlerini tarihi maddeciliğe yakın bulduğu için müdafaa etmiş ve tanıtıcılığını yapmıştır. Buna göre Charles Rappoport İbn Haldun'u "tarih felsefesinin kurucusu" olarak anmış ve Vico, Montesquieu gibi kurucu figürlerden daha nadide bir yere yerleştirmiştir.

Meriç yabancı dillere yapılan tercümeler arasından en çok İngilizceye yapılan Rosenthal tercümesini onaylamaktadır. Bu çevirinin İbn Haldun çalışmacıları arasında hâlâ kayda değer bir tercüme olarak yer tuttuğunu belirtmekte fayda var. Bunun yanı sıra Meriç'in İbn Haldun'u Batı düşüncesine sunan ismin bir Müslüman olmamasından duyduğu rahatsızlık da muhakkak belirtilmelidir. İslâm aydınlarının da Batı etkisinde olduğunu ve kendi kaynaklarını yabancı dillere yapılan tercümeler vesilesiyle tanımasını eleştirmektedir.[2]

1 Dücane Cündioğlu'nun yerinde eleştirisi için bakınız; *Bir Mabed İşçisi*, Kapı Yayınları, 2010: 132-136

2 Yusuf Akçura'nın 1. Tarih Kongresi'nde yaptığı bir konuşmayı da bu bağlamda hatırlatmaktadır. Akçura'ya göre Hasan Âli Yücel İbn Haldun'dan haberdar olmasını Alman ve Rus kaynaklardan istifade etmesine borçludur.

Mukaddime'nin Türkçe'ye tercüme edilmesine gelecek olursak; Zira Tanzimat sonrası Batı etkisine tutulan aydınların ancak "kendimizi tanıyarak" kaybedilen irfanı yeniden inşa edebileceklerine işaret etmektedir. Ki "kendimizi tanımanın" yolu da Meriç için *Mukaddime*'ye dayanmaktan geçmektedir.

> (...) kendi irfanımızı kaybetmiş vaziyetteyiz. Bugün Türk aydını, dilini, dinini, tarihini bilmek zorundadır. Abbasiler devrinde değiliz. Batı'nın getirdiği aydınlığa muhtacız. İslâmiyet'i "Legacy of Islam"dan öğreniyorum, İbn Haldun'u İngilizce'den okuyorum. "Akvem ül-mesalik"e dayanarak kendimizi tanımak gerektiğine inanıyorum. Akıl insanlık için müşterektir. Batı'dan, kendi imanımızı ve şahsiyetimizi muhafaza ederek almalıyız birçok şeyi. Dünya İslâm Aydınları da Batı'nın etkisindedir maalesef. (Meriç, 2010: 348)

Mukaddime bütün dillerden evvel 1730'da Türkçeye tercüme edilir. Pîrîzâde Sahib Molla tarafından yapıtın bir kısmı çevrilir. Meriç çeviriyi dürüst fakat dilini girift bulur. Yapıtın geri kalanının çevirisi Cevdet Paşa tarafından tamamlanır. (Meriç, 2010: 277) Cemil Meriç, Cevdet Paşa'nın her ne kadar *Mukaddime*'nin çevirisini tamamlasa da tarih anlayışının İbn Haldun'u aşamadığını iddia etmiştir. Ona göre Pîrîzâde Sahib Molla'dan sonra Türkiye'de İbn Haldun'u anlayan tek kişi çıkmamıştır. (Meriç, 2010: 169) Meriç, Zakir Kadiri Ugan tercümesini de eksik bulur. İbn Haldun düşüncesi ile en çok meşgul olanın Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu olduğunu belirtir.

Cemil Meriç'in Hilmi Ziya Ülken eleştirisinin temelinde de *Mukaddime*'ye ilişkin bir detay yatmaktadır.[3] Gaston Bouthoul'un İbn Haldun hakkındaki Fransızca kitabı *Ibn Khaldoun et sa philosophie sociale* 1930 yılında Paris'te yayımlanır. Cemil Meriç'in iddiasına göre Hilmi Ziya Ülken, Bouthoul'un eserini çevirmiş (hem de hatalı bir biçimde) ancak tercümenin altına telifi gibi imza atmıştır. (Cündioğlu, 2010: 93-110) Bu ciddi iddialar karşısında Cündioğlu'nun sorduğu soruyu burada da tekrar etmekte fayda var. "Genç münekkidin onca delil eşliğinde böylesine ağır ve kesin ifadelerle yönelttiği eleştiriler, acaba ilim adamlarının dikkatini bu konuya çekmeyi başarabilmiş midir?" (2010: 100)

3 "Profesör, romancı, essaiyiste ve scientisme dialectique kâşifi Bay Hilmi Ziya ise, bu âlimane telifiyle şatafatlı elkabına yeni bir sıfat daha eklemiştir: cüretkâr. Zira "orijinal bir tedkik" diye piyasaya sürdükleri eser, G. Bouthoul'un –bir nüshası da üniversite kütüphanesinde bulunan- 'Ibn Khaldun et sa Philosophie Sociale' ünvanlı kitabından çalakalem yapılmış pek bayağı bir tercümedir." (Kerim Sadi'den aktaran Cündioğlu, 2010: 97)

Meriç, 60'lara kadar İbn Haldun'a bir türlü yönelemeyen ilginin Roger Garaudy'den yapılan bir tercüme ile 60'larda canlandığından söz eder. Ancak bu tartışmalar arasında da Niyazi Berkes'in İbn Haldun okumasından söz eder. Buna göre Niyazi Berkes, "Politik doktrinde Vahiy'e dayanan devlet düzenini, ideal devlet düzeni saymaktan kendini kurtaramayan bir düşünürün bugün sosyalizme vereceği bir şey yoktur" diyerek *Yön* dergisinden seslenir. (2008a: 279) Ancak Meriç'e göre İbn Haldun'a önemini veren asıl unsur onun politika alanını teolojiden temizlenmiş bir metotla incelemesidir. Dolayısıyla Berkes'in İbn Haldun üzerine yapılmış değerlendirmesini gerçeğe aykırı bularak alaycı bir dille eleştirmektedir. İbn Haldun'un neden uzunca bir dönem genç kuşaklarca keşfedilemediğini veya gereken ilgiye mazhar olamadığını da dil devrimi ile ilişkilendirerek ele almaktadır Meriç.

> Nasıl unutulmasın? Dil devrimi, genç nesillerin Tunuslu tarihçiyle temasını imkansızlaştırmıştı. İçtimai ilimlerle uğraşanlar, İslâm dünyasının –belki de bütün dünyanın- bu en büyük içtimaiyatçısını De Slane'den okumak zorundaydılar. (2008b:144)

Düşünürün erken Cumhuriyet dönemi inkılâplarına ve genel olarak modernleşme sürecinin karakterine/karaktersizliğine dair kritiği Meriç okurlarının malumudur. Dil devrimi ile kaybedilen yüzlerce yıllık toplumsal hafızayı hatırlatırken de Meriç üzerinde İbn Haldun etkisi açıkça görülmektedir. Zira *Mukaddime*'de hafıza meselesi asabiyet ile yakından ilişkili olarak ele alınır. Öncelikle belirli bir grubun referans çerçevelerinin, özellikle de dilsel referanslarının değişimi ve böylelikle gerçekleşen hafıza kopuşu bahsi ile ardından da iktidarın çöküşüne yol açan çifte hafıza kaybını nasıl ürettiğini açıklarken değinmektedir. Bu iki şekilde gerçekleşir; öncelikle iktidarın kendine dair bir hafıza kaybı, ikincisi de tebaaya kendi tarihini unutturan daha genelleşmiş bir hafıza kaybıdır. (Bozarslan, 2016: 52-53) Hafıza kaybı ve asabiyetin zayıflaması eşzamanlı süreçlerdir. Buradan hareketle Meriç de tıpkı Haldun gibi dilini unutan bir toplumun yok olmasının kaçınılmazlığını vurgulamakta ve dil meselesini toplumsal hafıza meselesi ile beraber değerlendirmektedir.

Cemil Meriç yer yer Haldun'un unutulduğunu da iddia etmektedir ancak hepten bir unutuştan söz etmek haksızlık olabilir. Zira hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde -az da olsa- Haldun ile hemhal olmuş tarihçiler ve yazarlar mevcuttur. Meriç'in eleştirisinin temelinde Tunuslu düşünürün gereken derinlikte ele alınmamasının olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim kendisi de şöyle ifade etmektedir:

> Mukaddime, Osmanlı aydınının XVI. asırdan beri tavaf ettiği bir âbide: Taşköprülüzade, Katip Çelebi, Naima… Fakat bu hürmetkar âşinalık samimi bir dostluğa inkılab etmez. (2008b: 142)

Sonuç olarak Göze'nin de ifade ettiği gibi Meriç'in temel dertlerinden birinin unutulan/unutturulan toplumsal hafızayı tazelemek olduğu söylenebilir. Cemil Meriç ayrı bir şey yapmıştır. Harf inkılâbının 'darbe'siyle uğradığımız hafıza kaybını telafi etmek için, eski kütüphanelerimizin kıymetini ortaya koymaya uğraşmıştır. Birçok araştırması bu uğurdadır. Yani Türk kütüphanesinin Türk irfanının eski ölmez kaynaklarına bağlanmasına yönelmiştir. (Göze, 1995: 103) Meriç'in Tunuslu düşünüre ilgisi ve ısrarı da bu nedenledir. Meriç vesilesiyle İbn Haldun'a yönelişin en azından bu satırların yazarı nezdinde karşılık bulduğu ifade edilmelidir.

'Yeni bir İlim': Umran İlmi Üzerine Düşünceleri

Haldun, *Mukaddime*'de temellendirmeye çalıştığı yeni bilimin (umran ilmi) konusunun 'insana özgü umran' ve 'insana özgü toplum' olduğunu ifade eder. Bunu 'yeni' kılansa inceleme nesnesi olarak toplumun alınması ve 'tarihi öykücülükten kurtarmak' şeklinde özetlenebilecek yaklaşım tarzıdır. İbn Haldun'dan önce de Grek, Roma ve Müslüman tarihçilerin çalışmalarına rastlanılmaktadır. Ancak bu çalışmalar vak'anüvislik'i aşamamıştır. İbn Haldun, tarihçiliği 'zahiri' ve 'batini' olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan ilki öykücüdür. Tarihsel olayların seyrini, sonuçlarını konu edinir. İkincisi ise izahçıdır, burada zahiri tarihçilikte anlatılanların yasaları izaha çalışılır. İbn Haldun'dan önceki tarihçiliğin "öykücülük", geçmişten haber toplayıp aktarma biçiminde olduğu, İbn Haldun'unsa tarihe ilkeler getirdiği ve toplumun ve tarihin anlamı ve yasaları üzerine bir tarih felsefesi ortaya koyduğu konusunda, aşağı yukarı düşünürlerin tümü birleşir. (Cevizci, 2013: 806) Ancak Yves Lacoste'un da belirttiği gibi XIX. yüzyılda ve XX. Yüzyıl başlarında tarihçiler, önemini sezmekle birlikte daha çok olay tarihçiliğini benimsediklerinden İbn Haldun'un önemi kavrayamamışlardır.[4] (2012: 14)

Tarih felsefesinde din ve metafiziğin dışarıda bırakılması –yazının kapsamını aşan– hacimli bir tartışmaya kapı aralamaktadır: İbn Haldun'un

4 Ancak İbn Haldun'un 'keşfedilemeyişi' veya 'unutulmuş'luğu iddiasının kendisinin bizatihi oryantalizmin mükemmel bir örneği olduğunu iddia edenler de mevcuttur. Buna göre unutulmak bir yana, 18.yüzyılda Batı'da sosyoloji disiplini henüz palazlanırken Osmanlı'da bir grup ulema Haldun'un geliştirdiği tarihsel yöntemi kullanarak tarih yazmaktadır. Bakınız: Öncü, 2012: 173.

modern ve pozitivist sosyal bilimlerin öncüsü olup olmadığı tartışmasına. Çokları İbn Haldun'u pozitivist geleneğin başlatıcısı saymaktadır. Ancak Şentürk'e göre, İbn Haldun modern ve pozitivist sosyal bilimlerin öncüsü değil, alternatifidir. Aynı zamanda, öncülük iddiası aslında üstü kapalı bir şekilde artık İbn Haldun'un aşıldığını ve günümüzde bir işe yaramayacağı yargısını da içerdiği için yergi sayılabilir. Bu değerlendirmenin temelinde ise İbn Haldun'un 'kapalı bilim' geleneğine değil 'açık bilim[5]' geleneğine mensup olduğu kabulü yer almaktadır. Açık epistemolojide bilginin üç kaynağı vardır: akıl, duyular ve vahiy. İbn Haldun akla önem vermektedir, doğru, ancak diğer kaynakları da tamamen devre dışı bırakmamaktadır. Bu nedenle İbn Haldun'un yaklaşımı pozitivist yaklaşımla örtüşebilmektedir. Ancak Şentürk İbn Haldun'un -Marx gibi- maddi sebeplere önem verdiği gibi -Weber gibi- manevi sebepleri de devre dışı bırakmadığını hatırlatarak İbn Haldun'a yapılacak 'pozitivist' nitelendirmelerinde dikkatli olunması gerektiğini belirtmektedir. (Şentürk, 2009: 9) Benzer biçimde Öncü de oryantalist yaklaşımın en büyük açmazı ve yanlışlığının İbn Haldun'u ait olduğu tarih disiplini geleneğinin sorunsalı yerine, kendisiyle hiçbir ilgisi bulunmayan modern Batı'nın ürünü sosyoloji disiplininin biçimsel sorunsalı çerçevesinde değerlendirmek olduğunu belirtmektedir. (Öncü, 2012: 167) Başka bir deyişle sorulması gereken soru İbn Haldun'un 'ne yapmaya çalıştığı' olmalıdır. Yoksa modern bilimin kurucusu olup olmadığı değil.

Öte yandan İbn Haldun'un akılcılığının yalnızca tarihsel çözümleme düzleminde olduğu da Halduncuların çoğu tarafından belirtilmektedir. Büyük müslüman tarihçi tarihsel çözümleme düzeyinde akılcı ve bilimsel, hatta tarihsel maddeciliğe yakın bir yönteme sahiptir. Ama felsefi açıdan akılcı değildir; tersine yaşadığı döneme göre iyice sofudur, hatta kimi kez gizemci bir kapalılığa yönelir. (Lacoste, 2012: 13) Hamit Bozarslan İbn Haldun'un yönteminin şüpheci olduğunu ancak bu şüpheciliğin de sınırları olduğunu belirtmektedir: İbn Haldun'da sorgulama olduğu kadar, sorgulanamaz-olan 'ilahi akıl' yani koruyarak sorunsallaştırmaya çalıştığı bir 'sorgulanamayan' da vardır. (Bozarslan, 2016: 35) Nitekim İbn Haldun 'umran ilmi'ni şekillendirirken, iki ayrı varlık alanından söz etmektedir. Bunlardan birincisi metafiziğin ve doğa felsefesinin konusunu oluşturan 'unsurlar evreni', ikincisi ise umran ilminin konusunu teşkil eden 'havadis âlemi'dir. İnsan fiziki varlığıyla birinci varlık alanına ait iken, ikinci varlık alanı insanın toplumsal varoluşu gereği toplumun zorunlu bir sonucu ola-

5 Başka bir deyişle, açık bilim geleneğinde 1. çok katmanlı varlık anlayışı (açık ontoloji), 2. çok katmanlı bilgi anlayışı (açık epistemoloji), 3.çok katmanlı yöntem anlayışı (açık metodoloji), 4. çok katmanlı hakikat anlayışı vardır.

rak ortaya çıkar. (Cevizci, 2013: 807) Buradan hareketle Cemil Meriç'in bu hususlarla ilgili değerlendirmelerine geçebiliriz.

Cemil Meriç İbn Haldun'un düşüncelerini -kelimenin gerçek anlamıyla- özetlerken düşünce tarihinin diğer kurucu figürleri ile kıyaslamalar yaparak ilerler. *Umran ilmi*ni Toynbee'nin medeniyet kavrayışı ile birlikte değerlendirir. Ve her ikisinin de medeniyet kavrayışının bedbinliğinde dem vurur. İbn Haldun'u kıyasladığı tek yazar Toynbee değildir. Toplumsallığın yaşamsal bir zorunluluk olarak görülmesi itibariyle Aristo ile işbölümü ve ekonomik etkinlikler ile ilgili düşünceleri itibariyle A.Smith ile, nüfusa ilişkin analizleri vesilesiyle Quesney ile, toplumsala dair yasaların keşfi itibariyle Spencer, Comte ve Saint Simon ile, tarihi olayların bilimsel çerçeveye oturtulması itibariyle Vico ile, coğrafyanın deterministik karakteri itibariyle Montesquieu ile, teoloji ve ahlaktan arındırılmış bir tarih/siyaset anlayışı itibariyle Machiavelli ile kıyaslamalar yaparak İbn Haldun'u incelemektedir. Ancak Meriç'in İbn Haldun değerlendirmelerinin temelinde yalnızca *Mukaddime*'nin olduğu söylenebilir. Zira İbn Haldun'u İbn Haldun yapan *Mukaddime*'dir Meriç'e göre. Düşünür *Mukaddime*'nin üç kaynağı olduğunu belirtir; 1.Eski Arap yazarları, İslâm tarihçileri, Mesudî, Tortuşî; 2. Aristo, Platon (Farabi kanalıyla), Yunan Helenistik kültürü; 3.Yaşanmış hayat (Meriç, 2010: 176).

Cemil Meriç *umran ilmi*ni incelerken Haldun'un ilmi ve dini birbirinden ayırdığını belirterek düşünürün 'sorgulanabilir olan'ın sınırlarını çizdiğini şu şekilde ifade etmektedir:

> İbn Haldun en büyük rasyonalisttir. İlmi ve dini ayırır birbirinden. Din nasstır, inanılır; ilim akıl yoludur, ondan şüphe edilir. Şüphe edilince düşünülür. Düşünce de medeniyeti doğurur. İbn Haldun gibi İbn Rüşt de rasyonalisttir. İbn Haldun tek başına rasyonalist değildir; öncesi vardır, onu yetiştirenler vardır ve sonra onun yetiştirdikleri. Müspet düşünce İslâm medeniyetinde vardır. Medeniyet onun için kurulabilmiştir. (Açıkgöz, 2005: 73)

Tarih de ilim olma vasfından ötürü sorgulamaya açık bir alandır. Meriç İbn Haldun'u "bir hazine-i evrak faresi" olarak görmez. Yani tarihe çağını anlamak için eğilir. Tarihin iki görevi vardır: maziyi aydınlatmak, yani nesilden nesile aktarılan umranı incelemek ve bugünkü umranı, milli mirasla münasebetleri içinde aydınlatmak. (2008b: 148)

Cemil Meriç'in Haldun hakkında sıklıkla vurguladığı özellik İbn Haldun'un toplumsal olayları incelemesinde ilahi açıklamalara yer vermiyor

oluşudur. Meriç bu hususu şöyle ifade ediyor: “adamın bakışları sisleri deliyor. Kaderin yerine kanunu oturtuyor adam, kanunu yani muayyeniyeti.” (2008b: 140) Meriç için vahyi bile akılla izah eden İbn Haldun, dünyanın en rasyonalist mütefekkiridir. (2010: 346) Meriç bu önemli özelliğinden dolayı modern düşüncenin Batı’da Machiavelli ile Doğu’da ise İbn Haldun’la başladığını kaydeder:

> Çağdaş düşünce Batı’da Machiavelli ile, Doğu’da İbn Haldun’la başlar. Ortak yönleri o zamana kadar teoloji ve ahlakın emrindeki sosyal ilimleri, onların emrinden çıkarmaları, totem ve tabuları yıkmalarıdır. İkisi de gerçekçidirler. (2010: 177)

Cemil Meriç’in değindiği diğer bir husus İbn Haldun’un tarih yaklaşımındaki “toplumsal olaylara yön veren yasaların keşfi” meselesidir. Cemil Meriç’e göre İbn Haldun, sosyal bilimlerin dayandığı bazı prensipleri tarihte ilk kez ifade etmiştir ve İbn Haldun’u İbn Haldun yapan *Mukaddime* bu prensipler ışığında ortaya çıkmıştır. Özetleyerek ifade edilecek olursa bu prensipleri şu şekilde sayar Meriç:

I. Sosyal olaylar da -doğa olaylarını yöneten kanunlar kadar mutlak olmasa da- kanunlara uyarlar.
II. Bu sosyal kanunlar tek tek bireyler için değil kitleler(toplumlar) için geçerlidir.
III. Bu kanunlar ancak geniş sayıda olayları bir araya getirmek, ortak unsurları ve zincirleri incelemek suretiyle bulunabilir.
IV. Aynı içtimai kanunlar, benzer yapıdaki toplumlar için geçerlidir. Bu toplumların zaman ve mekânca birbirinden uzak olması neticeyi değiştirmez.
V. Toplumlar hep aynı durumda kalmazlar. Yani içtimai yapılar gelişir ve değişir. Bu değişimin sebebi, kavimler veya sınıflar arasındaki temas ve bu temastan doğan taklit ve kaynaşmadır.
VI. İçtimai kanunlar, biyolojik veya maddi sebeplere indirgenemez. Toplumların hayatında iklim, gıda gibi faktörlerin de önemi vardır ancak asıl üzerinde durulması gereken toplumsal sebeplerdir: tesanüt (dayanışma), meslek, servet gibi. (2008b: 149-150)

Cemil Meriç’e göre *Mukaddime* yazarı bu yöntem ışığında yepyeni bir ilim kurmuştur. Yeni ilmin inceleme konusu “beşeri umran”dır. Meriç’in *umran* için karşılığı ‘en geniş anlamda toplumsal hayat’tır.

> Tarih denilen muammanın iki anahtarı vardı İbn Haldun'a göre: Umran ve asabiyet. Umran bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimâi ve dini düzen, adetler ve inançlar. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime. Avrupa'nın hiçbir zaman ve hiçbir kelimesiyle kucaklayamadığı bir bütün. Tarihi inkişafın muharrik kuvveti: asabiyet, yani içtimai tesanüt. Umran, iki şekilde tezahür eder: bâdiye hayatı, şehir hayatı. Bedevîlik umranın ilk mehalesi, kendi kendini aşacak olan bir merhale. Haderiyetin de çeşitli merhaleleri var. Umran'ı 'içtimai hayat'la karşılayabiliriz, en geniş manada içtimai hayat. İbn Haldun için temeddün'le umran farklı. Temeddün: şehir medeniyeti. Umran, hem bedeviliği (göçebelik) hem haderîliği kucaklar: kültür ve medeniyet. (Meriç, 2008b:86)

Benzer biçimde Lacoste da *umran* teriminin nüfus ve iktisadi yaşama ilişkin sorunları olduğu kadar, toplumsal, siyasal ve kültürel etkinlikleri de belirttiğini ifade etmektedir. (2012: 109) Cemil Meriç'in buradaki müdahalesi önemlidir. Zira İbn Haldun'un *umran*'ı salt yerleşik olma hali ile ilintili değildir. Meriç de, *umran* ile *temeddün* farkının altını çizerek *umran*'ı salt yerleşik olma koşulu ile sınırlandırmamaktadır. Yani hem *'bedevi umran'*dan hem de *'hadari umran'*dan söz edilmelidir. Özetle ifade edilecek olursa, İbn Haldun'un *'bedevi umran'* ve *'hadari umran'* arasındaki ayrımının göçebelikle kısıtlanamayacak ölçüde kırsal yaşam ile kentsel yaşam arasındaki farklılığı imlediğini ve *bedevi umran'ın*, *hadari umran*'dan önceki aşamayı teşkil ettiğini ifade edebiliriz.

Toplumsal yaşamın bir zorunluluk olarak görüldüğü İbn Haldun düşüncesinde, insanlar yaşamlarını sürdürmek için bir arada olmak zorundadır. Başka bir deyişle iktisadi saik temeldedir. *Bedevi umran*'da, yalnızca zorunlu ihtiyaçların giderilmesi gündemdedir. Geçim temelde kırsal yaşama özgü biçimlerde sağlanmaktadır. Ancak koşullar iyileştikçe ve nüfus arttıkça talep artar, talep arttıkça üretim artar. Yeni yeni zanaatlar doğar. Zanaatlar geliştikçe ihtiyaçlar çeşitlenir. Koşullar iyileştikçe insanların zenginliği artar ve yalnızca zorunlu ihtiyaçlara değil, giderilmesi o kadar da zorunlu olmayan ihtiyaçlara yönelirler. İşbirliği ederek daha fazlasını elde ederler. Zenginlik nüfusu, nüfus zenginliği artırır. Bu zenginlik ve refah onları rahatlatır. Özenti ve lüks böylece ortaya çıkar. *Bedevi umran*'dan *hadari umran*'a geçiş süreci böylece gerçekleşir. Ancak oldukça önemli bir hususun altı çizilerek ifade edilmelidir. *Bedevi umran*'dan *hadari umran*'a geçiş toplumun tümü için öngörülmüş, kaçınılmaz evrimsel bir şema değildir. Tabiri caizse kurucu ya da yönetici elitin –ki bu genelde bir ailedir- geçtiği süreci anlatır. İbn Haldun bu geçişi kademeler, tavırlar ile açıklamaktadır. Ancak bu noktanın açıklığa kavuşması için İbn Haldun'un devletten ne anladığını açıklamak zorundayız.

Bununla birlikte, İbn Haldun'un ortaçağ Kuzey Afrika gerçekliğinden seslendiğini hatırlatmalıyız. Haldun'un *mülk* dediği çoğu zaman devlet şeklinde çevrilmektedir. Ancak Haldun'un devletten bahsettiği yerlerde modern anlamda bir ulus-devlet ya da devletin modern görünümleri aranmamalıdır. Tunuslu düşünür, kabilevi, parçalı-dağınık bir toplumsal yapının egemen olduğu bir coğrafyadan seslenmektedir. Dolayısıyla o bir devletten bahsederken aynı zamanda bir kabileden, hanedanlıktan ya da bir aileden söz edebilmektedir. Arslan, Haldun'un devleti hanedanlığa özdeş kılmak yönünde açık bir görüşü olduğunu, dolayısıyla her devleti bir 'aile', 'sülale' devleti olarak gördüğünü belirtmektedir. (Arslan, 2014: 109) Bu nedenle mülk'ü daha kapsayıcı bir biçimde iktidar olarak anlayabiliriz. Veyahut bu şerhi düşmek kaydıyla devlet şeklinde karşılamaya devam edebiliriz. Özetle, İbn Haldun bir devletin ortaya çıkması, gelişmesi, en yüksek noktasına erişmesi ve çözülmeye gitmesi ile bir ailenin ortaya çıkması, sivrilmesi, çözülmeye gitmesi arasında sıkı bir paralellik kurmaktadır. (Arslan, 2014:110) Ki devletin kurulmasını veya bir ailenin diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmasını sağlayan *asabiyet*'tir. *Asabiyet*'e ise aşağıda değineceğiz. Böylelikle, İbn Haldun'da *hadari umran*'a geçiş süreci *mülk*ün yani iktidarın da kurumsallaşma sürecine hem de asabiyetin zayıflama sürecine denk düşmektedir. Bu noktada Cemil Meriç de bu sürecin kademe kademe seyrettiğini belirtmiştir. Ancak sürece ilişkin detaylı bir incelemeye yer vermemektedir.

İbn Haldun'un ailelerin evrimi ile devletin gelişimini -kuruluş, olgunlaşma, çözülüş- benzeştirmesi düşüncesinin organizmacı olup olmadığını da tartışmaya açmıştır. Haldun, açıklamalarında ekonomik faaliyeti temel alır ve coğrafyanın geçim ve yaşam biçimleri üzerindeki belirleyiciliğinin altını çizer. Dolayısıyla toplum ve devlet her an farklı etkenler etkisiyle değişmeye açıktır.

İbn Haldun'da *mülk* olması için temel zorunlu şart hükümlerini zorla uygulatabilmek yani uyruklarına söz geçirebilmektir. Bundan başka vergiler tahsil etmek, askeri seferler düzenlemek, sınır bölgelerini korumak ve kendi üstünde daha güçlü bir kimsenin olmaması koşulları mülk olmak için elzemdir.[6] (Arslan, 2014: 108) İbn Haldun böylece *mülk*'ü (iktidar-devlet) mali ve askeri bazı kurumlar üzerine bina etmektedir. İbn Haldun'a göre devletin çözülme ve çökmesinin temelinde de bu iki kurumun zayıflaması yatmaktadır.

6 Bu noktada İbn Haldun mülk'ü riyasetten ayırmaktadır. Riyaset, sadece reislik demektir ve ona sahip olana itaat edilir. Ancak mülk riyaseti aşan ve ondan daha fazlasıdır.

Bu noktada *asabiyet*ten bahsetmek zaruridir. Cemil Meriç'in İbn Haldun okumasında da sık sık yinelenen bir kavram olarak *asabiyet*, Meriç tarafından 'içtimai tesanüt' yani toplumsal dayanışma olarak anlaşılmıştır. Bozarslan ise *asabiyet*in kavranması oldukça güç olan çokanlamlılığını koruyabilmek için, 'dayanışmacı birlik ruhu' ya da 'grup dayanışması' olarak tercüme etmek yerine, *asabiyet* şeklinde kullanmak gerektiğini ifade etmektedir. *Asabiyet*, hem bir grubun bütünleştirici gücü, hem grubun kendi özgüllüğü ve ortak amaçları hakkındaki bilinci, hem de iktidar yolunda onu ister istemez harekete geçirip yansıtan gerilimdir. (Talbi'den aktaran Bozarslan, 2012: 50) Bununla birlikte Lacoste, İbn Haldun'un *asabiyet*'i yalnızca Kuzey Afrika'ya özgü olarak ve kabile olgusundan bağımsız kullanmadığını ve birçok öğenin birleşimini belirtmek istediği için kullandığını hatırlatmaktadır. Ona göre; bedevi umran'daki Mağrib'e özgü olan ve hadari umran'da gösterişe düşkünlük başlayınca yok olan *asabiyet*in ilk varlık koşulu, kabilesel yapılardır. İkinci varlık koşulu ise, ailesi ve yandaşları tarafından desteklenen bir önderin yönetici etkinliğidir. *Asabiyet* siyasal bir durum değil, siyasal bir güçtür. (Lacoste, 2012: 124)

Bozarslan, İbn Haldun'un kuramının iktidarın kuruluş ve çöküş döngüsünü, iktidarı ve dolayısıyla iktidar krizini, kendi bünyesinde yeniden bölüşümü sağlayabilme becerisi ve/veya beceriksizliği aracılığıyla düşünmemize izin verdiğini ifade etmektedir. (2016: 117) İbn Haldun ortaçağ Kuzey Afrikası'ndaki iktidarların çöküş ve yeniden kuruluş dizgesini açıklamaya çalışırken lüksü ve şiddeti tam da bu minvalde değerlendirmektedir. Gösteriş ve pahalı alışkanlıklar da *hadari umran*'ın düşünülebilecek en yüksek gelişimine olduğu kadar, sonuna ve çöküşüne de işaret eder. (Lacoste, 2012: 112)

İbn Haldun devletin içinden geçtiği beş farklı tavırdan bahsetmektedir. Ahmet Arslan'dan (2014: 111-115) hareketle bu evreleri şu şekilde özetleyebiliriz: 1.Kuruluş Devresi, 2. Kabile liderinin üyeler üzerinde üstünlük kurma devresi, 3. Rahatlık devresi, 4.Taklit devresi, 5. İsraf devresi. İsraf devresi ile birlikte hükümdar atalarının kurmuş olduğu devletin kökenlerini tahrip eder ve yıkılmasına gidecek süreci başlatır.

Cemil Meriç 'tavırlar nazariyesi'nin Naima'dan itibaren tarihçilerin müşterek kanaati olduğunu ifade etmektedir. Müneccimbaşı, Namık Kemal ve Cemal Zeki'nin İbn Haldun'a dair bahislerine yer vermektedir. (2008b: 142-143) Ardından anahatları ile Haldun'un düşüncelerini özetlemektedir. *Bedevi ve hadari umran*'dan, *asabiyet*ten ve *asabiyet*in devletin kuruluşu için öneminden, devlet bir kere teşkil edildikten sonra bir nevi kendi

kendini imha edişinden ve nihai olarak çöküşten. Bu nazariyede Meriç'in dikkatini en çok celbeden çöküş aşamasıdır. Zira İbn Haldun'a göre temel kanun ve kurumların değiştirilerek çöküşün uzaklaştırılabileceğinden ancak asla durdurulamayacağından bahseder. Başka bir deyişle, medeniyetin, devletin çöküşü kaçınılmazdır İbn Haldun'da. Meriç, yöntemi ve cesareti nedeniyle derin bir hayranlık beslemektedir Mağripli düşünüre. Ancak devlete biçtiği kaçınılmaz son, çöküş, nedeniyle de İbn Haldun'u bedbin, yani kötümser bulmaktadır. Bu kötümserlik Haldun düşüncesine has değildir. Danilevsky, Spengler ve Toynbee gibi medeniyet tarihçilerini de kötümser olarak değerlendirir. Kanaatimizce bu Meriç açısından şöyle bir anlam taşımaktadır; 1964'ten sonra sadece Osmanlı'dır Meriç.[7] Kendisini Osmanlı mirasına bu denli bağlamış Meriç'in ebedi bir yıkımdan söz edilmesinden ziyade bu devi diriltecek bir umut aradığı aşikârdır. Ancak Haldun düşüncesinde devlet er ya da geç çökecektir. Meriç tam da bu sebepten ötürü Osmanlı tarihçilerinin Haldun düşüncesine itibar etmediklerini ifade etmektedir.

> Osmanlı müverrihleri, acı tecrübelerin ilham ettiği bu insafsız hükümlere elbette ki, itibar etmeyeceklerdi. Bir destanı yaşıyordu onlar. Devlet-i Aliyye, bir devlet-i ebed müddet'di. Bir kıyameti yaşıyordu İbn Haldun, tahtların birbiri ardından yıkıldığı bir kıyameti. (2008b: 154)

Osmanlı'nın düşünüre ilgisizlik sebebini benzer bir şekilde şöyle ifade ediyor Meriç: "Osmanlı'nın İbn Haldun'a iltifat etmemesinin sebebi "medeniyet yıkılacaktır" demesinden. Hâlbuki Osmanlı kendisine "Devlet-i Ebed-Müddet" diyor. Zaafı o." (Açıkgöz, 2005:172) Bu ilgisizliğin bir başka görünümü de *Mukaddime*'nin bir dönem yasak kitaplar arasına sokulmuş olmasıdır. Adnan Adıvar, kitabın II. Abdülhamit döneminde 'tercümesi ve aslı'nın yasaklanmış olduğunu yazmaktadır. Ancak Adıvar bunu başka bir sebebe bağlamaktadır. Buna göre, Haldun toplumsal yaşam için peygamber ve kutsal kitabı değil, düzenleyici bir önderi zorunlu saymaktadır. (Dursun, 2012: 45-47) İbn Haldun çalışmacıları arasında bu görüşün savunucusu da az değildir. Bu çizgi İbn Haldun'a daha seküler bir karakteristik atfetmek, İbn Haldun'un din ile ilişkisizliğini ilan etmek ve dinin araçsallaştırıldığı bir okumaya kadar varmaktadır. Bu tartışmanın da yazının çerçevesini aşan cari bir tartışma olduğunu belirtmeliyiz.

7 Cemil Meriç fikir hayatının seyrini şu şekilde sistematize etmektedir; "1917-1925 koyu müslümanlık devri, hacı hoca olmak isterdim. 1925-1936 devri şöven milliyetçilik. 1936-1938 sosyalistlik devrim. 1938-1960 arâf diyebileceğim kuluçka devri. 1960-1964 Hind Devrim. 1964'den sonra sadece Osmanlıyım." (Göze, 1975:7-8)

Cemil Meriç'in 'Umran' İşçiliği: Kapsamı ve Karşılığı Üzerine Düşünceler

Cemil Meriç, '*umran*'ı karşılamak ve içeriklendirmek için 'uygarlık', 'medeniyet', 'kültür', 'irfan' kavramları üzerinde fazlasıyla durur. Sanıyoruz ki, bu mesainin sebebi tam da Lacoste'un belirttiği handikabın önüne geçmek içindir; De Slane ve F. Rosenthal *umran*'ı 'uygarlık' biçiminde çevirmiştir. Ancak bu karşılık 'umran'ı örtülü bir biçimde, barbarlıkla ya da vahşilikle karşıtlaştırdığından, anlamını büyük ölçüde zayıflatmaktadır. (Lacoste, 2012: 109) Bu nedenle Meriç 'uygarlık' kavramına oldukça mesafelidir. Uygarlık kavramının *umran*'ın anlamını tam olarak yansıtmadığını ifade etmektedir:

> Kaynaklarından kopan bir intelijansiyanın kaderi, bir mefhum hercümerci içinde boğulmak. Umrandan habersizdik, medeniyete ısınamadık. İnsanlığın tekâmül vetiresini ifade için kendimize layık bir kelime bulduk: Uygarlık. Mazisiz, musikisiz bir hilkat garibesi. (Meriç, 2008b: 86)

Umran kavramının oldukça kapsayıcı olduğunu ifade eden Meriç, Avrupa'nın tarihte hiçbir zaman böyle kapsayıcı bir kavrama sahip olmadığını belirtir. Tanzimat sonrası aydınlara eleştirisi de bu denli kapsayıcı bir kavramı (ve kendi kaynaklarını) keşfedemeyip batılı kavramlar ikame etmeye çalışmaları nedeniyledir. Meriç için tek bir medeniyet yoktur, medeniyetler vardır ve bu medeniyetlerin kavram dağarcıkları da farklı farklı ve kendilerine hastır. Kapitalist Batı medeniyeti bunlardan yalnızca birisidir[8]. Bu nedenle Batı medeniyetini tarihin eriştiği nihai aşama olarak görüp bunu taklide yönelmeyi sakıncalı bulur. Bu nedenle İbn Haldun düşüncesi vasıtasıyla altını ısrarla çizdiği hususlardan biri de rasyonel düşüncenin Hristiyan-Batı medeniyetinin tekelinde olmadığıdır. İslâm düşüncesinde de rasyonalist düşünürlerin var olduğunu sıklıkla hatırlatır. Bu yüzden ısrarla "vahyi bile akılla izah eden İbn Haldun, dünyanın en rasyonalist mütefekkiridir" (2010: 346) demektedir. Kültür ile medeniyet kavram çifti arasındaki tartışmalara da bu minvalde yaklaşır. "Medeniyet tarihi gibi

8 Cemil Meriç'in Batı medeniyeti eleştirisinin sınırları da iyi tespit edilmelidir. Meriç Batı medeniyetini 'tek bir Şark prototipi üzerinden düşünmekle' itham etmektedir. Kendisi de tek bir Batı medeniyeti prototipinin olmadığının farkındadır. Meriç, düşünce kaynaklarının esaslı bir bölümünü Batı'dan devşirmektedir. Karşı olduğu topyekûn Batı düşüncesi değildir. "(...) oryantalizmi de bütünüyle mahkûm etmek hatalı olur. Avrupa Doğu'nun canına okumuştur, ama bunda Doğu'nun hiç mi kabahati yoktur? Bütün oryantalistleri yalancılık ve casuslukla itham etmek doğru olmaz. Bu yamyam Avrupa ile düşünen Avrupa'yı aynı kefeye koymak olur." (2010: 247) Ona göre kendi değerlerini unutmadan Batı medeniyetinden istifade etmek kaçınılmazdır.

çok geniş bir alanı kucaklamak için yalnız iki kelimemiz var. Medeniyet ve kültür. Kaypak ve şüpheli iki dost." (2008b: 95)

Pekâlâ, Cemil Meriç neden umran kavramında ısrar etmektedir? Kültür ve medeniyet kavramlarının aydınlarca kabulündeki sakınca nedir? Cemil Meriç kültür ve medeniyet kavramlarının Batı dillerinin içinden çıkılması en güç iki kavramı olduğunu ifade etmektedir. Bu kavramları açıklığa kavuşturmak için yıllarca emek harcadığını ancak tam bir başarıya ulaşamadığını da itiraf etmektedir Meriç. (2013:41) Onun *umran*'da ısrar etmesinin nedeni kültür ve medeniyet hakkındaki sonu gelmez tartışmadan bizi kurtaracağını düşünmesi ve kavramın bölücü değil kapsayıcı oluşudur. Zira *Umrandan Uygarlığa'*da *umran* kavramının hem kültürü hem de medeniyeti kapsadığını dile getirmektedir. Nitekim Alaattin Bilgi de kavramın kapsayıcılığına dikkat çekmektedir. Umran, uygarlık ya da kültür gibi toplumun yaşam faaliyetlerinin ürünü ya da sonucu değil, yaşam faaliyet sürecinin ta kendisidir. Bilim, kültür, politika umran'ın kapsamı içerisine girer ama onun özünü belirlemez. (Bilgi, 2012: 142)

Meriç, kültür kavramı ile başlamaktadır. Kavramın kaynağının Almanya olduğundan, Almancada kültür ile medeniyet arasında derin bir ayrılık olduğundan söz etmektedir. Kavramların kullanımına yönelik tartışmaları iki hatta özetler Meriç: İlkinde; kültür; ilim, teknik ve uygulamalarıdır. Medeniyet ise insanın fikirce, ahlakça, ruhça yükselmesi için lüzumlu olan kolektif araçların tümüdür. İkincisinde ise; medeniyet toplum yaşayışının maddi ve faydacı amaçlarına hizmet eder, akılcıdır; Peki kültür, o da toplum yaşayışının daha hasbi, daha manevi yönlerini kucaklar. (2013: 65-66) Kültür ve medeniyet kavramlarının hangi milletlerce tercih edildiğine yer verir. Kısaca ifade etmek gerekirse, Fransızların dilsel belleklerine sahip çıkarak uzunca bir zaman '*(la) civilisation*' (medeniyet), Almanların ise *'kultur'(kültür)* kavramı ile eser verdiklerini ifade etmiştir. İngilizcede ise kültürün *humanities* ile karşılandığını, medeniyetin ise vahşilik ve barbarlık karşıtı bir kavram olarak ifade edildiğini belirtir.

Bu kavramsal sorgulama Türk modernleşme sürecindeki 'Avrupa'nın tekniğini alıp âhlakını almamak' şeklinde formüle edilen tartışmanın altyapısı hakkında da fikir vermektedir. Biri maddi/teknik diğeri manevi varlık alanlarında kabul edilen temel bir ayrımdan kaynaklanan kavramsal çeşitlenmeler ve seçimler... Ki Meriç için bu sorunun yanıtı da nettir. "Batı'dan yalnız tekniği almak mümkün mü? Bence mümkün. Önce kendi irfanını ciddî olarak tetebbu edecektin. Böyle olmadı. Bütün fetihleri Batı'dan aradın. Gelişmeleri pek âlâ kendi içinde yapabilirdin. Tabii buna Batı müsaade etmedi." (Açıkgöz, 2005: 292)

Meriç bir de kültür tanımı önerir. Kültür, belli kişileri hem objektif hem de sembolik olarak başkalarından ayrı bir topluluk haline getirir. (2013: 67) Kavramın kaypaklığı, müphemiyeti ve seyyaliyetiyle Avrupa olduğunu dile getiren Meriç kültür yerine irfan'ın kullanılmasını önermektedir. Zira 'milli kültür' olmaz, 'milli irfan' olur. Cumhuiyet'in getirdiği kültürdür, yıktığı ise irfan. (Açıkgöz, 2005: 78) Cemil Meriç, kültür ve irfan ikilisi için şunları söylemektedir:

> (...) İrfan kendini tanımakla başlar. Kendini tanımak, önyargıların köleliğinden kurtulmaktır. (...) Kültür, irfana göre, katı, fakir ve tek buutlu. İrfan, insanı insan yapan vasıfların bütünü. Yani hem ilim, hem iman, hem edeb. Kültür, homo ekonomikusun kanlı fetihlerini gizlemeye yarayan bir şal. İrfan, dini ve dünyevi diye ikiye ayrılmaz, yani her bütün gibi tecezzi kabul etmez. (...) Batı, kültürün vatanıdır. Doğu, irfanın. (2013: 33)

Özetleyecek olursak Meriç, bölen değil kucaklayan bir anlam evreni sunması nedeniyle medeniyet ve kültür yerine *umran*'ı tercih etmektedir. Medeniyet ve kültür Batı'ya aittir. Kendi gerçekliğimizi temsil eden kavramlarla düşünmek zorundayız. Ve ona göre İbn Haldun düşüncesi bu ikilemi aşmak için yeterlidir. 'İslâm bu keşmekeşten asırlarca önce kurtulmuş. Medeniyet ve kültür aynı bütünün iki cephesi. Bütün. Tek kelime ile ifade edilmiş: Umran.' (2013:37) Meriç'e göre Tunuslu düşünürün ayırıcı vasfı insanı ve gerçekliği parçalamadan bütünsel olarak ele almasıdır. Bu nedenle *umran, medeniyet ve kültür* kavramlarının çevirilerine ve kapsamına dikkat etmek gerekmektedir. Meriç özellikle Tanzimat aydınlarını Avrupa'nın aksisedası olmakla suçlamaktadır. Ona göre bu aydın zümresi Batılılaşma hevesi ile teslimiyetçi bir yol izlemişlerdi. Bu aydın zümresi içerisinde medeniyet kavramını hak ettiği kavramsal derinliğe oturtan yegâne ismin A. Cevdet Paşa olduğunu belirtir. Ancak tek hata görür Meriç; *umran* gibi kucaklayıcı bir kelimeyi medeniyet gibi müphem bir lafza feda etmek. (2008b:86)

Her ne kadar Meriç yer yer kültür ve medeniyeti eşanlamlı ve birbirinin yerine geçecek şekilde kullanacağını söylese de zihninde, -İbn Haldun etkisi ile- kültürü bedevi umran'a, medeniyet'i ise hadari umran'a denk düşürecek bir kullanım olduğunu iddia edebiliriz. Zira Meriç 'umran, hem bedeviliği hem de haderiliği kucaklar: kültür ve medeniyet' diyerek kavramları sırasıyla örtüştürmektedir. Benzer bir şekilde Cemil Meriç kendisi ile yapılan bir röportajda (10.11.1973) "Osmanlı Türk tarihinin bir safhasıdır. Diğerleriyle farkı nedir?" sorusuna şu şekilde yanıt verir: "Osmanlıdan önceki Türk tarihi, canlı, diri, yaşayan fakat henüz kıvamını bul-

mamış, henüz medeniyet safhasına girmemiş bir tarihdir. Osmanlı, çeşitli Türk devletlerinin bütün tecrübelerinden faydalanmış, bütün kudret ve hayatiyetini kendinde toplamış, onları İslâm'ın ışıklı ve muhteşem mirası ile mezcetmiştir. Osmanlı, bir kelimeyle kültürden medeniyete geçiştir." (Göze, 1975: 11)

Sonuç

Bu çalışmada Cemil Meriç düşüncesinde İbn Haldun'un yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Meriç, İbn Haldun'u temelde kapitalist Batı medeniyeti eleştirisi çerçevesinde ele almaktadır. Rasyonel düşüncenin Batı medeniyetine has kılınmasına ve İslâm medeniyetinde terakkinin mümkün olup olamayacağı yönündeki iddialara karşı İbn Haldun düşüncesini işaret etmekte ve bir nevi kanıt olarak sunmaktadır. Meriç için İbn Haldun düşüncesi aklın merkezde olduğu ve İslâm medeniyetinin kemâle erdiği bir aşamayı temsil etmektedir. Meriç'in bununla bağlantılı diğer vurgusu ise Osmanlı ve Cumhuriyet devri aydınlarının kendilerine yabancılaşarak kaybettiği irfanını İbn Haldun gibi düşünürler vasıtasıyla yeniden ihya edebileceğidir. Meriç'e göre her medeniyetin kendi kavram çerçevesi vardır ve toplumsal sorunlara bu çerçeve içinden çözüm aranmalıdır. Tanzimat devrinden bu yana benimsenen Batıcı, Avrupalaşmacı çerçeve nedeniyle toplumsal sorunlar yabancı kavramlarla tanımlanmaya çalışılmış ve sorunlar derinleşmiştir. Çözüm 'kendimize dönmek' ve bu topraklarla kan uyuşmazlığı içindeki kavramsal çerçeveyi terk etmektir. Cemil Meriç'e göre, İbn Haldun gibi düşünürlerin birikimlerinden faydalanarak yeni bir toplum ve siyaset felsefesi formüle edilmelidir.

Kaynakça

Ahmet Arslan, İbni *Haldun*, 2014, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 2013, Paradigma, İstanbul.

Ahmet Öncü, *Batı Merkezli Sosyoloji ve İbn Haldun*, (içinde) "İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü", s.167-172, 2012, Kaynak, İstanbul.

Alaaddin Bilgi, İbn *Haldun: Marx'tan Beş Yüzyıl Önce*, (içinde) İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü, s.137-148, 2012, Kaynak, İstanbul.

Cemil Meriç, *Bu Ülke*, 2006, İletişim, İstanbul.

Cemil Meriç, *Işık Doğudan Gelir*, 2008a, İletişim, İstanbul.

Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, 2013, İletişim, İstanbul.

Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 2007, İletişim, İstanbul.

Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 2010, İletişim, İstanbul.

Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 2008b, İletişim, İstanbul.

Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed* İşçisi, 2010, Kapı, İstanbul.

Ergun Göze, *İçimizden 30 Kişi*, 1975, Boğaziçi, İstanbul.

Ergun Göze, *Üç Büyük Mustarip*, 1995, *Boğaziçi*, İstanbul.

Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, 2005, Hiperlink, İstanbul.

Hamit Bozarslan, *Lüks ve Şiddet İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*, 2016, İletişim, İstanbul.

Recep Şentürk, İbn *Haldun Güncel Okumalar*, 2009, İz, İstanbul.

Remzi Demir, *600. Yıldönümünde İbn Haldun'un Tarih ve Toplum Felsefesi'nin Türkiye'ye Girişi ve Etkileri*, (içinde) "İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü", s.149-161, 2012, Kaynak, İstanbul.

Turan Dursun, *İbn Haldun'un Temel Düşünceleri*, (içinde) İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü, s.9-43, 2012, Kaynak, İstanbul.

Ümit Hassan, *İbn Haldun Düşüncesine Yaklaşımda Bütünsellik Sorunu*, (içinde) İbn Haldun'da Uygarlıkların Yükselişi ve Çöküşü, s.9-43, 2012, Kaynak, İstanbul.

Yves Lacoste, *İbn Haldun Tarih Biliminin Doğuşu*, 2012, Ayrıntı, İstanbul.

Cemil Meriç ve Oryantalizm: Bir Karşılaşmanın Düşündürdükleri

AYTAÇ YILDIZ

Edward Said'in 1978'de Amerika'da yayınlanan *Oryantalizm: Batının Doğu Kavrayışları* adlı kitabı değişik algılamaların temel referanslarından biri olarak işlev gördü. Batı dünyasında daha çok akademik minvalde ele alınırken, Batı dışı coğrafyada ve bilhassa İslam dünyasında politik çıktılarıyla görünürlük kazandı. Bunun nedenlerinden biri, Said'in yaslandığı teorik çerçeve bağlamında, onun eserinin künhüne vakıf olma noktasında Batı akademyası ile diğerleri arasındaki mesafe iken, diğeri Batı emperyalizminin sömürgesi durumundaki insanlar için önceliğin, doğrudan daha pratik neticelerle ilişkilendirilmiş olmasıdır ki bu eşyanın tabiatı gereğidir. Fakat ilerleyen zamanlarda çalışmanın yol açtığı etkinin boyutları görünür hale geldi. Post-kolonyal çalışmalarda açtığı büyük çığır yanında, edebiyat, feminizm, tarih, sosyoloji ve uluslararası ilişkiler gibi tek tek sahalar örneğinde de hatırı sayılır bir literatürün yeşermesine öncülük etti.

Said çalışmasında "oryantalizmi" üç farklı düzlemde ele alır. İlki "açık oryantalizm"dir ve özellikle 18.yüzyıl boyunca kurumsallaşmış akademik bir disipline işaret etmektedir. Bu süreçte tarih, filoloji ve antropoloji gibi alanlar belirleyici bir rol oynamıştır. Açık oryantalizmin en önemli özelliği, bu sahada faaliyet gösteren oryantalistlerin son derece bilinçli bir biçimde ve fakat

Batı'nın üstünlüğü her zaman belirgin olmak kaydıyla, Doğu ile Batı arasında mukayeselere gitmeleri ve aradaki "farkları" öne çıkarmalarıdır. İkinci düzlem "gizli oryantalizm"dir ve Said tarafından bir tür düşünce tarzı olarak betimlenir. Burada Doğu ile Batı arasında ontik ve epistemik ayrımlar yapılması merkezi önemi haizdir. Ama asıl önemlisi, artık Doğu hakkında sadece akademik olarak çalışanlar değil diğer romancı, sanatçı, yönetici, seyyah vesairenin de bu düzlem içinde buluşmuş olmasıdır. Çünkü bunların tümü Doğu ile Batı arasında ontolojik bir ayrım varmış gibi düşünmüş ve yazıp çizmişlerdir. Üçüncüsü ise "modern oryantalizm"dir ve "bir meslek olarak Doğu" ibaresinde en bariz ifadesine kavuşur. 19.yüzyılın başından itibaren Doğu'ya dönük bir ilgi ve söylem, onları yönetme arzusuna ivme kazandırmış ve nihayet muazzam Batı sömürgeciliğinin yolu açılmıştır. Said'in asıl amacı da Batı'nın Doğu'yu talan edebilmesinin (yani emperyalizmin) arkasında işlemekte olan mekanizmayı deşifre etmektir. Said için bu, bir söylem olarak oryantalizmdir ve ayrıntılı olarak irdelenmelidir.

Said'in kuramsal açıdan Michael Foucault'ya en fazla borçlandığı an, çalışmasında oryantalizmi bir söylem olarak ele almış olmasıdır. Oryantalizme bir söylem olarak yaklaşmayı ve onu bu açıdan analiz etmeyi mümkün kılan şey, oryantalizmin metinsel bir ilişkiden müteşekkil olmasıdır. Dolayısıyla Said için, tıpkı Foucault'da olduğu gibi, gerçeklik, düşüncelerimizden bağımsız, dışarıda bir yerde duran olgu değil; söylem pratikleri içinde ve söylemin düzeni sayesinde mümkün olabilen bir metinsel örüntüdür. O nedenle de Doğu denen şey, Batılı oryantalist söylemin ürettiği hayali bir kurgu ve coğrafyadan ibarettir, çünkü metinsel bir inşadan başka bir şey değildir. 19.yüzyıldan itibaren Batı'nın politik eylemlerini ve iddialarının arkasında, Doğu hakkında doğru olduğuna inanılan ve bir "gerçeklik hissi" yaratmış olan, devasa bir oryantalist külliyat vardır.

Said'in kitabının öne çıkan temel birkaç özelliğine kısaca değindikten sonra, Cemil Meriç'in bu kitapla karşılaşmadan önce ve karşılaştıktan sonraki fikirlerine bakmaya başlayabiliriz.

Cemil Meriç ve Oryantalizm Eleştirisi

Cemil Meriç, Said'in kitabının yayınlanmasından birkaç yıl önce, 1974'de oryantalizmi "emperyalizmin keşif kolu" olarak tanımlamıştı (Meriç, 1996: 172). Said'in temel meselesinin, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiden hareketle, Doğu hakkında üretilen bilginin onun Batı'nın sömürgesi haline getirilmesinde hayati bir işlev gördüğünü ortaya koymak olduğu düşünüldüğünde, Meriç'in kullandığı ifadenin önemi görünür hale gelir. Özel-

likle "keşif kolu" ibaresi, Doğu'ya seyahat eden ya da resmi görevli olarak gönderilen Avrupalıların aslında ne yaptıklarına ilişkin uzun tartışmalar göz önünde alındığında, dikkate değerdir. Napolyon'un Mısır'ı işgali öncesinde, Fransa'da Mısır'ı "keşfetmeye" adanmış muazzam bilginin öncü-rolü ve işgalden sonraki süreç bu bağlamda yeterince yol göstericidir.

Yine bir başka yerde, Said'in çalışmasının ilk bölümündeki Pers-Yunan bahsini hatırlatırcasına, Batı'nın Doğu algısını "Avrupalılar için Yakındoğu ve Ortadoğu bölgeleri binlerce yıl sadece Doğu idi, klasik ve kadim Doğu! Büyük Pers kralı Yunan topraklarını istila ettiği günlerden, Osmanlı padişahlarının son artçıları bu topraklardan çekildiği günlere kadar, Greko-Romen'lerin ve Hıristiyan Avrupa'nın rakibi Doğu." (Meriç, 1997: 143)

1968'de kaleme aldığı satırlar da dikkat çekicidir:

> İlk kapitalist ülke Hollanda'da Doğu'ya alaka başlıyor. Dil sahasında ilk üniversiteler orada açılıyor. Doğu kütüphanesinin yazarı Herbelot tahsilini Hollanda'da yapmıştır…Bunlar, burjuvazinin fethetmek istediği ülkeler hakkında fazla bilgi sahibi olmak için yaptığı çalışmalardır… İlim, milletlerin maddi menfaatlerine hizmet etmiyorsa, gelişmemeye mahkumdur. Batı'nın Doğu merakının temelinde mutlak olarak kapitalizm vardır, sarf ilmi bir tecessüs değildir bu. Gelişen bir sınıfın ihtiyacıdır. (Meriç, 1996: 172)

Oryantalizmin kurucu metinlerinden biri olarak kabul edilen *Doğu Kütüphanesi*'nin ürettiği bilginin amacı ve işlevine dair Meriç'in yorumlarıyla, Said'in yaklaşımları benzerdir. Tek fark, Said'in, Herbelot'un bu eseri yazabilmesini mümkün kılan ağı, yani hakim söylemin etkinliğini hatırlatarak, onun hayali bir Doğu kurgusu olan oryantalist söylemdeki yerini işaretlemesidir.

Burada altı çizilmesi gereken bir başka husus, Cemil Meriç'in kendi entelektüel birikimine rengini veren Batı düşüncesi karşısındaki konumudur. "Düşünce demek, Batı düşüncesi demektir." (Meriç, 1996b: 41) diyen yazarın özellikle hayranlık duyduğu, etkilendiği ve "…kendisine çok şey borçlu olduğum ilk hocam" sıfatına layık gördüğü Batılı şair, romancı, sanatçı ve felsefeciyi, kendisinin de yer yer suçladığı oryantalizmden ayrı tuttuğu görülür. Oryantalistlerin Doğu tarihi, dili ve edebiyatının gün yüzüne çıkartılması çabalarına karşı haksızlık edildiği sıkça dile getirilmiştir.[1] Lakin Meriç söz konusu olduğunda çelişkili bir tablo ortaya çıkmak-

1 Türkiye'de İlber Ortaylı ve Halil İnalcık başta olmak üzere bu fikri müdafaa eden aydınlar mevcuttur.

tadır. Bir yanda "emperyalizmin keşif kolu" olarak oryantalistler ile Doğu irfanı ve kültürünü Batı'yla buluşturan takdire şayan oryantalistler algısı durmaktadır. Meriç için onlar, gerçek düşüncenin temsilcisi ve aydınlık zihinleri ile dünyaya biçim veren eşsiz simalardır. En çok da "Doğu irfanı"-nı Batı'ya taşıdıkları, Avrupa'yı bundan haberdar kıldıkları zaman saygıyı fazlasıyla hak etmektedirler. *Umrandan Uygarlığa*'da şu satırları okuruz:

> Avrupa, uygarlığın bir inhisar metaı olmadığını oryantalistlerden öğreniyor. Her insan topluluğunun kendine göre bir medeniyeti vardır; az veya çok zengin, az veya çok eski bir medeniyet. Milletlerin üstünlük iddiası zavallı bir vehimdir.

Said'in eserinin yayımlandığı 1978'de Meriç Türkiye'deki sözlükler hakkında yazdığı hayli eleştirel bir denemesinde, Avrupalıların Doğu düşüncesini "aşağı-yukarı bir düşünce", "alacakaranlık" bir kafa olarak tanımladıklarını belirttikten sonra (Meriç, 1997: 142), bizde sözlüklerin özensiz, ciddiyetsiz ve keyfi olarak hazırlanmış olmasına kızarak, Avrupalıları bu hükümlerinde haklı olduklarını söylemekten kendini alamaz. Bu satırlardan iki yıl sonra, Edward Said'in *Oryantalizm* kitabını Fransızca tercümesinden okuyacaktır.

Edward Said'i Okumanın Sınırları

Boğaziçi Üniversitesi'nde 1981 yılı Mart ayında Cemil Meriç "Oryantalizm" başlıklı bir konferans verir. Said'in kitabı etrafında yaptığı konuşmada, Ahmet Midhat Efendi'nin 1889'da Stockholm'da katıldığı Beynelmilel Müsteşrikler Kongresi'ne atıfta bulunarak, Midhat'ın kendi zamanında onurlu ve Batı karşısında kişilikli bir tutum sergilediğinin altını çizdikten sonra "bugünkü nesle düşen, Ahmet Midhat'ın başlattığı medeniyet hamlesini sürdürmektir" der ve sözü Said'e getirir: "California Üniversitesi İngiliz Edebiyatı profesörü Edward Said, Batı emperyalizmine karşı kin doludur ve bütün oryantalistlere ateş püskürtmüştür. Doğu kavramı Avrupa'nın uydurmasıdır. Oryantalizm Avrupa'nın sefil menfaatlerine giydirilmiş tülden bir elbisedir" (Meriç, 1995: 346). 1960'dan sonra böyle bir kitap yazmayı ben de isterdim diyen Meriç, kitabı okuduktan sonra böyle bir eser çıkaramayacağını dürüstlükle ifade etmekten geri kalmaz. Said'in eserini "düşünceye çağıran bir düşünce kitabı", "uyuşuk zekâları tokatlayarak uyandırmaya çalışan" ve "susan milyonların müdafaanamesi" olarak tavsif eder.

Ama hem bu konferansta hem de birkaç yıl sonra kaleme alacağı konuyla alakalı yazılarında Said'in çalışmasına dönük eleştirisini de açıkça ortaya koyar. Eleştiri iki noktada yoğunlaşır: İlkin, Said'in çalışmanın, oryantalizmin zulmüne uğramış toplumlarda (Doğu'da) bir tür intikam hissiyle karışık bir rahatlama düşüncesine yol açabileceğine inanır. Kendi kabahatlerini ve eksiklerini görmezden gelmeyle neticelenebilecek bu "rahatlama hissi", Meriç'e göre ciddi bir tehlikedir. Ama asıl eleştirisi, Said'in bütün oryantalistleri suçluyor olmasıdır. Meriç, böyle bir yaklaşıma şiddetle karşı çıkar. "Bütün oryantalistleri yalancılıkla itham etmek doğru olmaz" diyen Meriç, "yamyam Avrupa ile düşünen Avrupa'yı aynı kefeye koyma"nın hata olduğunu düşünmektedir. Meriç'in Said'den ayrıldığı noktayı görmek anlamak için iki örnek üzerinden karşılaştırma yapmak faydalı olabilir.

Tartışmanın ilki filolojinin kurucularından kabul edilen dilbilimci William Jones üzerinedir. Meriç'e göre Jones, Osmanlı edebiyatının, İran ve Arap edebiyatları içinde orijinal bir yeri olduğunu ispat etmiş olan bir uzman. "Adam Farsçanın zamanımıza kadar muteber bir gramerini Fransızca olarak kaleme almış" diyen Meriç, Said'in eleştirilerini hatırladığında buna anlam veremediğini "Edward Said'in ithamları geliyor aklıma: Oryantalistler ajandırlar! Belki doğru ama neyin ajanı?" (Meriç, 1999: 296) der. Edward Said'e göre ise Jones ve diğerlerinin Doğulu toplumların dili ve edebiyatına dair eser üretmeleri, sadece ait oldukları ülkenin çıkarları ile ilgilidir ve sadece buna hizmet etmiştir. "Doğu'nun gözle görünür tükenmişliğiyle, siyasal güçsüzlüğü ile yüz yüze gelen Avrupalı oryantalist, görevinin, o günkü Doğu'da ıslahatı kolaylaştırmak üzere, yitmiş, geçmişte kalmış Doğu görkeminin bir kısmını kurtarmak olduğu kararına varmıştı...İngiltere'nin tayin ettiği resmi görevli Jones'un zamanından beri Doğu, İngiltere'nin hem yönettiği hem de hakkında bilgi sahibi olduğu bir şeydi. Coğrafya-bilgi-iktidar çakışması, İngiltere daima efendi konumda olmak üzere tamamlanmıştı." (Said, 2003: 89, 227)

Diğer örnek 18.yüzyıl İngiliz düşüncesinin önemli isimlerinden Simone Ockley'e dair. Meriç'e göre 18.yüzyılda Batı'da, Doğu hakkındaki nitelikli metinlerin artmasından dolayı artık bakışlar değişmeye başlamıştı. "Artık herkes başka türlü görüyordu İslamiyet'i" diyen Meriç örnek olarak da Ockley'i gösterir: "İşte Ockley. 1708'de Batı'nın Doğu'ya üstünlüğü bir masaldır demişti. Yaşayış Doğu'da daha mutludur. Doğu da birçok dâhilerin vatanıdır." (Meriç, 1986:76) Said'in bakış açısındaysa oryantalist söylemin çağlar boyu uzanan çizgisinde Ockley de yerini almıştır. Her ne kadar 1708'de yayımladığı *Sarazenlerin Tarihi* adlı kitabında Doğu özle-

mi bağlamında İslam'ın kimi ayrıcalıklarını dile getirmiş olsa da, Said'e göre Ockley gerçekte bir İslam düşmanıydı. "Ockley, İslam'ın ahlaka aykırı bir sapıklık olduğunu göstermişti hep" diyen Said, kendi meslektaşı olan William Whiston'ın ise İslamiyet'e duyduğu hayranlıktan ötürü 1709'da Cambridge Üniversitesi'nden kovulduğunu hatırlatmaktadır. (Said, 2003:85) Bu tartışmaya belki başka örnekler de eklemem mümkün ama bunlar da oryantalizm tarihine dönük yorumlama farklılıklarına işaret etmek için yeterince açıktır.

Sonuç

Cemil Meriç'in oryantalizme dönük eleştirilerinin, "keşif kolu" ibaresini kullandığı yazısından itibaren ve Said'le tanışmadan önce başladığını belirtmiştik. Ancak onun çelişkili tutumlarının oryantalizm konusuna apaçık yansıdığını da belirtmek gerekir. Bunun en çarpıcı örneği 1974'de kullandığı "sömürgeciliğin keşif kolu" ibaresinden bile 1980'den sonra vazgeçmiş olmasıdır. *Kültürden İrfana* adlı çalışmasında "o zamanlar kullandığım "bu hükmü fazla insafsız buluyorum" der.[2] Gerekçesi, Hammer'in Osmanlı tarihine; Redhouse'un ise Türkçe'ye katkıları… Meriç'e göre bunlara "emperyalizmin keşif kolu" demek insafsızlıktır.

Netice itibariyle Meriç'in Said okumasını daha doğru anlamlandırabilmek için iki noktanın dikkate alınması gerekmektedir:

İlkin, Cemil Meriç'in Edward Said okumasında, dönemin çok etkili aydınlarından olan Fransız Maxime Rodinson'un etkisinin olduğu görülmektedir. Said'in *Oryanyalizm* adlı eserinin Fransızcaya tercüme edildiği 1980 yılında Rodinson'un da bu konuları ele aldığı kitabı Fransa'da yayınlanmıştır. Cemil Meriç bu kitabı iki yıl sonra Batıyı Büyüleyen İslam adıyla Türkçeye çevirmiş ve basılmıştır. Dahası Meriç, 1966'dan beri Rodinson'u okuduğunu ve pek çok konuda etkisi altında kaldığını açıkça çeviriye yazdığı önsözde dile getirir. Rodinson, Edward Said'in kitabını ele aldığı yazısında, onun ana tezlerini memnuiyetle karşılamakla birlikte, temel bir çekincesini de belirtir. 1980'de *Batıyı Büyüleyen İslâm* adlı çalışmasında Said'i milliyetçi bir temayüle sahip olmakla eleştirir ve sadece Ortadoğu'yu ve özellikle Arapları sömürgeleştirmiş iki büyük güç olan Fransız ve İngiliz oryantalizmine odaklandığını iddia eder. Rodinson'a göre Doğu, Said'in kendi Doğu'su ile sınırlıdır; yani Ortadoğu'yla!

2 İlginç olan, Meriç'in 1980 sonrası bu geri dönüşünü anlattığı denemesi ile 1980 öncesi yazmış olduğu "Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu" adlı yazısının aynı kitapta bulunuyor olmasıdır.

Meriç, Rodinson'un bu yaklaşımını olduğu gibi benimser. "Emperyalizmden ağzı yanmış" dediği Said'den bahsederken Meriç birkaç yerde onun Filistinli bir Arap olduğunu hatırlatma gereği duyar. "Said'in kitabı güzel" der demesine ama onun Avrupa'nın karşısına bir "intikam meleği gibi" çıktığını, çünkü "şarkiyat denen ideolojiler bütününden ağzının çok yanmış olduğunu" ekleme gereği duyar. Dolayısıyla onun Said okumasının -bütünüyle olmasa da- Rodinson dolayımıyla gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir.

Ama Rodinson'un etkisinin ötesinde, daha özgün ikinci bir yan söz konusudur. Cemil Meriç bir anlamıyla Said'in kitabını okurken "Bu Ülke"yi yeniden düşünmüştür. "Bir hatadan kurtulurken daha büyük bir hataya düşmek, düşünce tarihimizin bir alın yazısıdır" diyen Meriç, Edward Said'in yaklaşımını bütünüyle kabullenmenin, Osmanlı'dan bu yana yaşadığımız düşünce krizini aşmak yerine, daha da derinleştirebileceği endişesini taşır. Said'in çalışmasının yüzeysel bir okumaya tabi tutularak oradan kaba bir "Batı düşmanlığı" çıkarılması ihtimali onu endişelendirmiş gibidir. Ve nihayet Batı'yı itham ederken, "kendi" kabahatlerimiz ve sorumluluklarımızı ıskalama riski! Bu çekincelerle birlikte, yine de "yapacağımız en güzel iş" diyor Cemil Meriç "Saidleri Türkçeye çevirip dikkatle okumaktır."

Kaynakça

Meriç, C. (1986), *Kültürden İrfana*, İnsan Yayınları: İstanbul

Meriç, C. "1995), *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İletişim Yayınları: İstanbul

Meriç, C. (1996a), *Umrandan Uygarlığa,* İletişim Yayınları: İstanbul

Meriç, C. (1996b), *Bu Ülke*, İletişim Yayınları: İstanbul

Meriç, C. (1997), *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları: İstanbul

Meriç, C. (1999), *Jurnal Cilt 2*, İletişim Yayınları: İstanbul

Said, E. (2003), *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ünler, Metis Yayınları: İstanbul

Cemil Meriç, Batı ve Batımerkezciliğe Eleştiri

MUSTAFA GÜNDÜZ

Batımerkezcilik ve gelişmesi

"Batı" kavramıyla Anglosakson dünyasının önde gelen Kuzey Avrupa ülkeleri ve onun Okyanus ötesindeki uzantısı ABD ve Kanada kastedilir. Ancak, tarihsel süreçte İtalya ve İspanya gibi ülkeler de bu tanımın tabii parçaları durumundadır. Batı kavramının olumlu ve olumsuz bütün içeriği büyük ölçüde adı geçen devlet ve toplumların 16. yüzyıldan sonra geçirdiği zihnî, siyasî, ekonomik ve içtimaî dönüşümle ortaya çıkmıştır. Her ne kadar "Batı" denildiğinde bir coğrafya ve ülkeler topluluğu akla gelse de daha çok bu dünyaya ait kültür, medeniyet, zihniyet ve yaşam biçimi söz konusu edilebilir.

"Eurocentrism" kavramı, II. Dünya Savaşı'nın ardından ama belirgin olarak 1980'lerden sonra kullanılmaya başlanmıştır. Bu yönüyle Cemil Meriç'te Batımerkezcilik kavramını aramak bir yönüyle anakronik bir nitelik de gösterebilir. Ancak kavramın ifade ettiği olguya bakıldığında Meriç'in anlam dünyasında bir tür karşılığının olduğu görülecektir.

"Avrupamerkezcilik" kavramının özünde dünyanın bilim, sanat, edebiyat, kültür, teknoloji, medeniyet vb. alanlarında her şeyin merkezi olarak Avrupa'nın kabul edilmesi vardır. Bu anlayışa göre, dünya zaman ve mekân olarak ikiye ayrılmaktadır: Avrupalıların etkisi altında yaşanan tarihsel uzam ve coğrafi olarak Akdeniz'in kuzey batı bölgesi. Bu bölgenin dışındaki bü-

tün kültür ve toplumlar ikincildir ve varlıklarını her şartta Batı'ya borçludurlar. On sekizinci yüzyıla kadar dünyanın diğer bütün kültür ve medeniyetleri sanki Avrupa medeniyetini ortaya çıkarmak için alt yapı görevini sütlenmiş ve zorunlu olarak Avrupa'ya gelinmiştir.

Bilim tarihinden, coğrafi adlandırmalara, tarih dönemlerinden, tarihî temel kavramsallaştırmalara, dünyanın tarih ve medeniyet algısına varıncaya kadar neredeyse tamamı, Batı (Avrupa) merkezlidir. Buna göre dünyada bilim, sanat-kültür ve medeniyet adına her ne üretilmişse hepsi Batı'ya aittir ve diğer kültür ve medeniyetlerinin ona sadece hazırlayıcısı olmak bakımından katkısı olabilir. Oysa sadece Fuat Sezgin'in, İslâm bilim tarihiyle ilgili yaptığı çalışmalar bile, dünya bilim tarihinin Batılılar sayesinde ne kadar saptırıldığını ortaya koymaktadır. (İronik biçimde Fuat Sezgin'e bu imkânı sağlayan da bugünün Batı üniversiteleridir).

Batımerkezci tarih, coğrafya, eğitim, bilim, kültür ve medeniyet velhasıl insan ve doğa algısı ve tasavvurunun oluşumunda çok yönlü bir süreç işlemiştir. Hümanizm, Reform ve Rönesans sonrası Aydınlanma ve ardından gelen Sanayi Devrimi'yle birlikte Avrupa'da diğer toplum, kültür ve medeniyetleri tanıma gayreti Oryantalizm ve sömürgecilik pratiklerini ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte bilgilenme, seyahat, tanıma, görüşme, gözleme gibi faaliyetler ön plandadır. İkinci olarak, medeniyet götürme, medenileştirme, demokrasiyi yayma aşaması/bahanesi gelişmiştir. Son olarak askerî ve siyasî müdahalenin ardından ekonomik ve kültürel sömürüye ulaşılmıştır. Bu üç aşamalı süreçte çok farklı metot ve teknikler kullanılır. En önemlileri kuşkusuz bilim, bilgi, basın, kamuoyu oluşturma, manipüle yollarıyla meşrulaştırmadır. Eylemin meşruiyetini sağlayacak en kuvvetli silah eğitim, enformasyon (aslında dezenformasyon), basın-yayın araçları ve kamuoyu oluşturmaktır. 19. yüzyıl sömürge siyasetlerine bakıldığında hemen tamamının bu metotla gerçekleştiği görülür.

Batımerkezciliğin teşekkülünde en başat rolü kuşkusuz "bilim" ve onun hayata tatbiki olan teknoloji oynamıştır. Bu gün "bilim" dediğimiz bir tür bilgi üretme mekanizması, hümanizm, Rönesans ve Aydınlanma sonrasında Batı dünyasının "yeni dünya"yı anlama, konumlandırma ve kontrol etme, hükmetme amacıyla geliştirdiği bilgi üretim süreci ve değerler dizgesidir. Bilim, Batı'nın ürettiği "bilgi ve değer" dünyası olması nedeniyle, kendi içinde zaaf ve avantajlarını barındırmaktadır. Dolayısıyla özellikle beşerî bilim alanında evrensel, genel-geçer gibi özellikleri tartışılır. Batı merkezcilik konusunda sıkı metinlerden birinin yazarı Blaut'a göre, "bilimsel inançların temelleri kültürün derinliklerinde saklıdır ve kültür ta-

rafından biçimlendirilir." Buna rağmen, bütün dünya toplumları, evrensel bilim diye Batı ürünü metot ve bilgiyi sorgulamadan kullanabilmektedir. Oysa Batı-merkezcilik sırf bir inançlar dizisi, inançlar yığını olmanın ötesinde, kelimenin tam anlamıyla sömürgeciliğin yeni dünyadaki zihinsel modelidir. Süreç içinde bu modelin incelikleri ve işleyiş biçimi incelmiş ve görünmez hale gelmiştir.

Cemil Meriç ve Batımerkezciliğe Eleştirisi

Cemil Meriç'in bütün entelektüel birikimini dört kavram etrafında toplamak mümkündür: Doğu, Batı, kültür ve medeniyet. Kültür ve medeniyet kavramlarının da 19. yüzyıl Avrupa icadı olduğu dikkate alındığında Cemil Meriç'in düşünce dünyasının Doğu ve Batı ekseninde temerküz ettiği görülebilir. Doğu ve Batı coğrafi değil, tamamen politik, dinî, kültürel ve sosyolojik kurumlar itibariyle bir farklılaşmanın anlatımıdır. Bu iki dünya onun zihninde zıt anlamlar ifade etmez. Ancak derin farklılıkların ifadesidir. Tarih boyunca bu iki dünya kendi haline yaşamıştır. Bir biriyle münasebeti neredeyse yoktur.

Cemil Meriç'in eserlerinde yalın olarak "eurocentrism/Avrupamerkezcilik" kavramı yoktur denilebilir. Bu olgu yerine öncelikle "Avrupa kendini insanlık tarihinin mihveri sayar" der. Sonra da Weber'den naklen, "Avrupa dünyanın kalbgâhı" ifadesini kullanır. Weber'in bu kavramı şöyle izah eder: "İnsan bütün fetihlerini Avrupa'nın kılavuzluğunda gerçekleştirmiştir. Diğer medeniyetler emekleme ve başlangıç düzeyindedir hatta bunlar birer müsveddedir. Avrupa'nın ayırıcı vasfı: akılcılıktır. Çağdaş tarihin mimarı: burjuvazidir. Dünyanın başka ülkelerinde burjuvazi olmadığı için, Avrupa'nınkine benzeyen bir medeniyet de yoktur. Birçok ülke kapitalizmin eşiğine kadar gelmişler, fakat kapitalizme geçmemişler. Zira onlarda sınai kapitalizm için gerekli olan Protestan ahlâkı yoktur." Cemil Meriç bu izahı tam olarak kabul etmez. Protestan ahlâkıyla ifade edilen rasyonaliteyi irrasyonalitenin ta kendisi olarak ifade eder. Protestan ahlâkını, "insan haysiyetini sıfırlayan, kapitalizmin cinayet ve adiliklerini örten bir şal" olarak niteler.

Ona göre batımerkezci dünyanın teşekkülünde terakki fikrine yönelik iyimserlik etkili olmuştur. Terakki fikri Avrupa'da burjuvazinin daha fazla gelişmesi ve zenginleşmesi inancına bağlı kalmamış, diğer toplumların aydınları arasında adeta "metafizik" olarak nitelenebilecek ütopik yorumların da yardımıyla, Batı dışı için tehlikeli boyutlara ulaşmıştır. Kapita-

lizmin dünya pazarlarına açılmasının tabii sonucu olan emperyalizm, terakki fikrinin yarattığı iyimser hava içinde Batı'yı "dünyanın efendiliği" rolüne inandırmıştır. Cemil Meriç bunu "sömürünün haklılığı" yolunda geliştirilen bir teori olarak görmüştür.

Cemil Meriç'e göre, Avrupa ruh ve mana yönüyle bütünsel bir kıta değildir: Avrupa'nın sadece bir bölümdür, o da hâkim Avrupa'dır. Avrupa medeniyetinin belli başlı odakları; Batı ve Orta Avrupa'nın bir kaç ülkesidir. Deniz-aşırı bölgelerde ortaya çıkan, dünyadaki kaynakların işletilmesinden pay isteyen ABD ve Japonya gibi yeni devletler de Avrupa'nın çocuğu ve taklitçisidir.

Cemil Meriç Batı kavramsallaştırması yaparken, "Avrupa" ve sıklıkla "Hıristiyan dünya" gibi sıfatlar kullanır. Bütün bunlara müteradif kavramlar olarak bakmak gerekir. Zira hemen hepsi aynı anlamda kullanılmaktadır. Birçok yerde Batı ve Avrupa'nın yanına hemen Hıristiyan'ı iliştirir. Onun için Batı Hıristiyanlıktan ibarettir. Hıristiyan Avrupa, bütün seküler devrimlere rağmen, teolojik ruhunu hiçbir zaman kaybetmemiştir. Eserlerinde "Hıristiyan Avrupa" kahir ekseriyetle olumsuz anlamdadır. Avrupa'yı/Batıyı sürekli ötekileştirme, suçlama, şiddetle özdeşleştirme söz konusudur. Batı'ya müspet baktığı zaman ve konular da vardır. Özellikle akıl, metot, yöntem gibi konularda onun için Batı benzersizdir. Batı'yı/Avrupa'yı Avrupa yapanlar: Shakespeare, Hugo, Goethe, Hugo, Balzac, Zola, Scott gibi isimlerdir. Hint şairi Tagore'u anlatırken, onun da Batıyı sevdiğini, Shakespeare'lerin, Hugo'ların, Goethe'lerin Avrupa'sına âşık olduğunu ama bu aşkın gözü kapalı olmadığını söyler. Bu isimlerin edebî yönünün ağırlıkta olduğu dikkat çekicidir. Cemil Meriç'in eserlerinde tenkit ettiği 19. ve 20. yüzyıl Avrupası'nda bunların tesiri kalmamış ya da çok azalmıştır.

Diğer bakımdan onun sabit bir Batı anlatısında ısrar etmediği de görülür. Sürekli değişen ve bir anlamda da kendini yenileyen bir Batı tasviri vardır: "Filhakika on beşinci asrın sonlarına doğru Avrupa, temel noktalarda, dünyanın geri kalan ülkelerinden teknikçe daha üstündür. O çağın Avrupalıları onuncu asırdan beri süregelen büyük bir teknik çabanın mirasçılarıdır." Cemil Meriç, bu değerlendirmesiyle Avrupa'yı Orta Çağ'da hususi bir statüye yerleştirmiş görünmektedir.

Avrupa'nın Avrupa olma serüvenini Haçlı seferlerine indirgeyerek açıklar. Ona göre on beşinci yüzyıl sonlarında Avrupa Okyanusları aşabilecek, tek insan topluluğu haline gelmiştir. On altıncı asrın başlarından itibaren bu topluluk, Avrupa dışında Avrupa medeniyeti alanları yaratmıştır. Buna "Okyanuslar medeniyeti" der. Bu asırda Galileo, Descartes, Newton vb.

ile artık Avrupa dünyada "tayin edici değişken" rolü oynamaya başlamıştır. Galileo 1604'te dinamiğin ilk kanunu olan "cisimlerin düşüşü" kanununu keşfedince matematiğe dayanan fizik de doğmuştur. Cemil Meriç bu gelişmeleri Eflatun'un Aristo'ya faikıyeti olarak yorumlar. 17.yüzyılda fizikteki gelişmeler reelin pekâlâ rakama vurulabilmesidir. Eflatun'un dediği gibi görünüşler âleminin ardında gizli bir düzen vardır. Bu düzen matematiktir. Tabiattaki realite hendesî şekillere ve hareketlere irca edilebilmektedir. Mantıken her şeyi ölçmek tartmak, saymak kabildir. İnsan böylece tabiat üzerinde son derece mühim bir hâkimiyet kazanmıştır. Tabiata karşı olan bu zafer Avrupa'nın diğer kültür, medeniyet ve toplumlara üstünlüğünün de bir başlangıcı olmuştur.

On yedinci yüzyılda, insanlığın önünde yeni bir dünya açılmaya başlamıştır. Avrupa ferdiyetçiliği bu değişmelerin hem kışkırtıcısı hem de sonucu olmuştur. Avrupa dünya tarihine yön vermeğe böyle başlamıştır. Avrupalıların dünyayı Hıristiyanlaştırmağa ve Avrupalılaştırmağa kalkmalarının temelinde teolojik motivasyonlar varken, 19. yüzyılda sömürgecilik ve kapitalist ekonominin çıkarlarıyla örtüşen bir süreç başlamıştır. Böylece misyonerlik sömürgeciliğin çıplak göstergesi olurken, oryantalizm zihinsel tarafını teşkil etmiştir.

Avrupalılaştırma nedir? Bu soruya Cemil Meriç şöyle cevap verir: "Avrupa'ya has içtimaî bütünlerin Asya, Amerika, Afrika kültür ve medeniyetlerini istila etmesidir. Bu içtimaî sistemlerin vasıfları da şunlar: siyasî bakımdan demokrasi düzeni, iktisadî bakımdan ferdiyetçi kapitalizm ve rekabet, sanayide el tezgâhının yerine fabrika ve dökümhane. Terbiye alanında Avrupa dışındaki kıtaları Avrupa ilimlerini elde ederek maddî hatta manevî kazançlar sağlayacaklarına inandırmaktır. Misyonerin Kitab-ı Mukaddes, tüccarın mal ve mülk, idarecinin iyi niyetleri aracılığıyla, yereli yıkmak ve yok etmektir. Ona göre, Avrupalılaştırmanın Asya ve özellikle Ortadoğu üzerindeki etkisi, gerek tarihi gerek sonuçları bakımından Güney Amerika ve Afrika'ya nazaran çok daha farklı ve yıkıcı olmuştur, olmaktadır, olacaktır. Bir kelimeyle Avrupa'nın başlıca davası kendine en yakın tehdit olarak gördüğü Asya'nın direncini kırmak, onu kendine benzetmek ve gönlüne göre istismar etmektir.

Avrupa'ya Güven, Yüceltme ve Bazı Çelişkiler

Cemil Meriç'in yazılarında Batı'ya karşı derin ve sert bir eleştiri ama belirgin bir yüceltme de görülür. Biraz da kendisinin Batı'yı tanıma serü-

veninden hareketle Avrupa'nın ortaçağın kâbuslu gecelerinden yabancı dilleri öğrenmesiyle kurtulduğunu belirtir. Bu sayede Batılılar diğer kültür ve medeniyetleri tanımışlardır. Avrupa'yı Avrupa yapan ana değerlerin başında "Avrupa'nın kılı kırk yaran tahlilci zekâsı, bilgiyi dünyevî ve dinî diye ayırması" gelir. Ona göre 16.yüzyılda Avrupa'nın şevket ve satvetinin başlaması "esbâb-ı rüçhan ve faikıyeti müspet ilimlere verdiği değere dayanır. Bu hükmün hemen akabinde ise "müspet ilim" kavramını daha farklı değerlendir. "Batı'nın ilmi: Rüştünü idrak etmemiş nesillere ilim diye yutturulan, yalnız zarflarıyla ilmi, muhtevalarıyla masal birer bulamaç".

Cemil Meriç ilmî ve metodik düşünce yanında Avrupa'nın antik Yunan'dan tevarüs ettiği mantık ilmine de önem verir: "Greko-Latin medeniyetinin mirasçısı olan Batı düşüncesinin temel özelliği, mantığa uygunluk ve pozitif ilmin yaratıcısı olmaktır. İlmî düşünceyi hazırlayan ve ona ölçüleri veren mantıktır... Çağdaş Avrupa düşüncesine damgasını vuran odur. Felsefelerin ve metafiziklerin hazırlanışı onun eseridir. Batı düşüncesiyle Doğu düşüncesini birbirinden kesin olarak ayıran yine mantıktır... Doğu'da görülen yaklaşımlar (bilhassa matematikçe, tıpta ve teknikte) muhtevaca olmasa bile zihniyet bakımından pozitif ilimden uzaktır. Bunun için Doğu'da ilim gelişememiş, başladığı yerde kalmıştır. Neden iki bin yıldır Doğu medeniyetleri aritmetik ve geometrilerinden Avrupa'daki gelişmeleri çıkaramamış, tabiat ilimlerini kuramamıştır? Bunun sebebi siyasî şartlar mı, içtimaî şartlar mı? Hayır. Karakter ve ruh ayrılıkları, duyuş ve düşünüş tarzlarıdır."

Cemil Meriç'in Avrupa'nın faikıyetinde bu derece önemli gördüğü mantık ilminin İslâm dünyasındaki serüvenine yönelik yorumları kısmen çelişkili en azından yeterli açıklayıcı vasıftan yoksun görünmektedir. Avrupa'da gelişen ve teknolojiye dönüşen bilimlerin Doğu'da gelişememe nedenini "karakter ve ruh ayrılıklarına", düşünüş tarzına indirgemesi bütün İslâm ilim, kültür, sanat tarihini tam anlamıyla oryantalistik bir paradigma ile açıklama durumudur. Oryantalizme bu kadar mesafeli olduğunu iddia eden bir aydının, bazı temel konuları izahta, onun tesirinde ve gölgesinde kalması da izahı güç meselelerden biridir. Özellikle mantık ilmini Aristo'dan sonra yeniden ele alan ve geliştiren Farabi ve İbn Rüşt'tür ve Doğu dünyasında bunların verimli birçok varisi vardır. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar önemli mantıkçıların yetişmesi bunun açık delilidir. Cevdet Paşa'yı iyi bildiğini düşündüğümüz Cemil Meriç'in onun ve oğlunun nitelikli mantıkçılardan olmasını hatıra getirmemesi ilginç görülmektedir.

Batı bilim, metot ve mantığına müspet bir yaklaşım içinde olan Cemil Meriç, hürriyet, demokrasi, ideoloji kavramlarında ise Avrupa'ya sert eleştiriler getirir. Ona göre "hürriyet"in ortaya çıkma nedeni Batı'nın sınıfsal yapısıdır. Farklı sınıfların kendini ifade aracı olarak bu olgu tezahür etmiştir. İslâm toplumlarının ise buna ihtiyacı yoktur. Yine ona göre "demokrasi İslâmiyet'in ta kendisidir." Sanayi toplumu şartlarında ortaya çıkan bu olgu ve kavramların tersinden de olsa sahiplenilmesi ve "onun aslı bizde" savunusunun yapılması da yetersizdir.

Cemil Meriç kültür, medeniyet, hümanizm kavramlarına da Avrupa'nın düşünce sefaletini belgeleyen kaypak, samimiyetsiz, karanlık icatlar olarak bakar. Kültür "Batı'nın hâkimiyetini tahkim için düşman ülkelere ihraç ettiği sefil bir ideolojidir." Bütün izm'ler sınıf yapısının savunu mekanizmalarıdır ve bizim için deli gömlekleridir. Batı'dan gelen hiçbir "izm" masum değildir. Modern Avrupa'nın tanrısı ve dini şiddettir. Hıristiyan Avrupa hakikatte tek tanrı tanır, tanrı veya kahraman: Promete. Kıyıcılık onların mümeyyiz vasfıdır. Zira hepsinin sinir uçlarında Machiavelli'nin "mecbur kalınınca kuvvet haktır, mecbur kalınca, yani istenilince" hükmü kural olarak yerleşmiştir. Batılılara göre bütün ideolojiler gibi din de bir afyondur. Medeniyet de Avrupa'nın cinayetlerini örtmek için dokuduğu kalın şaldır. Medeniyet zorun yerine hilenin geçişidir. Bu manada Avrupa Rus'tan daha medenidir, daha medeni yani daha tehlikeli. Cemil Meriç en sonunda Avrupa medeniyetini "pençelerine ipek eldivenler geçiren bütün kıtaları yiyen, semiren, sömüren canavar yamyamlar topluluğu" olarak tasvir eder.

Bu sert ve kıyıcı eleştirilerinde toptancı yaklaşım içinde değildir. Aslında Avrupa'nın içinde bir başka Avrupa da vardır: barışçı Avrupa, düşünen Avrupa. Bir yönüyle canavarları yaratsa da diğer yönüyle onları tepeleyen savaşçıların vatanı Avrupa. Bu Avrupa'nın nerede olduğunu merak etmemek mümkün değil! Cemil Meriç bu iyimserliğini kocaman bir adımla daha da ileriye götürür: "Avrupa insanlık kervanının kılavuzudur... Büyük insan ailesinin darmadağınık üyelerini birleştirecek olan Avrupa'dır. Çünkü gerçekten de cihanşümul bir kafası, metotları ve bilgileri vardır" der. Bu ifadelerin şaşkınlık verici bulunmaması mümkün değil.

Avrupamerkezci Düşünce ve Algının Yayılma Sebebi: Aydınlar

Cemil Meriç her ne kadar "bilim", "mantık", "metot" "düşünme disiplini" gibi kavramlarla Batı'ya bir rüçhaniyet tanısa da kesin bir şekilde Doğu Batı ayrımı yapar. Batı'nın üstünlük sebebini Batı'nın diğer toplumlar ta-

rafından tanınmamasına, yanlı Batı algısı ve bu algının sahibi sözde aydınlara bağlar. Eserlerinin hemen tamamında Tanzimat ve Cumhuriyet aydınlarına yönelik sert eleştiriler vardır. Bu eleştiriler, aydınların Batıyı tanımaması ve onu yüceltmesine yöneliktir. Ona göre Tanzimat aydınları Batı'nın iki yüzünü asla görememiş, Batı'nın çıraklığına talip olmuşlardır. Türk aydını Batı'nın tarihini de inancının da tanımamıştır. Mesela her toplumun romanı kendi meselelerini ifade ederken Türk romanında bu toplumun temel meseleleri yoktur. Bütün şairlerin cedd-i ekberi olarak yücelttiği, Namık Kemal ve nesli ne kendi meselelerini tanıyabilmiştir, ne de Avrupa'nın meselelerine aşina olabilmiştir. Bu durumu şöyle ifade eder: "Zavallı Namık Kemal! 'Avrupa Şark'ı Tanımaz' diye feryat eder; hakikatte Avrupa'yı tanımayan bizdik, tanımayan ve uzun zaman tanıyamayacak olan. Mağlubiyetimiz, geniş ölçüde bu gafletin eseri."

Batı, sömüreceği ülkelerden aydın/entelektüel yeniçeriler devşirmiştir. Londra, Paris, Berlin vb. yerlerdeki okulların yanında dünyanın hemen her yerinde açılan Batılılara ait (yabancı okulları) okullarda okuyanlar Cemil Meriç'in ifadesiyle "Batı'nın yeniçeriliğine (mustağrip)" talip olanlardır. Adı aydın, entelektüel, devlet adamı, edebiyatçı, yazar, eğitimci olan Batı'nın yeniçerileri sayesinde Batı dışı toplumlar rahat biçimde Batı'nın hayranı, taklitçisi ve hizmetçisi konumuna gelmiştir. Bu siyaset, Batı'yı kendi içinde olduğu kadar dışarıda da rahatlatmış ve güçlendirmiştir.

Aydınlar Batı'nın sadece çıkarcı, hileci, şehvet ve şiddet tarafı tanımıştır. Oysa Batı'dan öğrenilecek şeyler bu olgular değildir. Türk aydını Tanzimat'tan beri Batı'yı hecelemekte ama bir türlü zirveye tırmanamamaktadır. Aslında aydınlar batan bir gemidedir. Ufukta rüyaların en muhteşemi, Avrupa görülmektedir. Her şeyden önce Batı'nın ikiyüzlülüğü, hilekârlığı asla anlaşılmamıştır. "Batı'nın her nazına, her cilvesine katlanan ihtiyar bir âşık" gibi davranılmıştır. Bu sebepledir ki, Türk düşünce tarihi, ülkesiyle göbek bağını koparan bir intelijansiyanın dramından ibarettir. Aydınlarımız, Batı'nın her hastalığını ithale memur bir anonim şirket gibidir. On dokuzuncu asırda ithal ettikleri hastalığın adı "buhran"dır.

Osmanlı Avrupa ile daima iç içe olmasına karşın ancak 1789'dan sonra onun gerçek yüzüyle karşılaşmış ve Avrupa'yı tanımaya başlamıştır. Ancak bu derinlikli bir tanıma değildir. Bu tarihe kadar Osmanlı Avrupa'ya tepeden bakmış, dikkate almamış, sonrasında da sağlıklı bir süreç işlememiştir. Önce bir hayret ve şaşırma ardından hayranlık ve taklit sonra da tam teslimiyet gelmiştir. Bu süreç Avrupa'nın anlaşılmamasından Avrupa'yı Avrupa yapan zihniyete inilmemesinden neş'et etmiştir. Böylece

Osmanlı-Türk aydını ne kendini ne de toplumunu tanımıştır. Avrupa'yla temas popüler ve vülger düzeydedir. Avrupa siyasî, felsefî ve sosyolojik düşüncenin mimarlarıyla irtibat kurulmamıştır. Batı'ya gerçek anlamda nüfuz edememe Cumhuriyet döneminde de değişmemiştir. Batı'yı tanımak adına onun hastalıklı yönleri görülmüştür.

Cemil Meriç bu süreçte "medeniyet" kavramlarının icat niyetine dikkat etmeyi önerir. Bu kavram, büyük ölçüde Batı merkezci yeryüzü egemenliği tahtına giden yola döşenen taştır. Sıklıkla kullanılan Aydınlanma ve hümanizm kavramları da medeniyete eşlik eder. Batı merkezli zihniyetin temel kavramlarından hümanizm, kilise baskısından ve skolastizmden kaçışın, yeni bir dünyayı antik Latin kültür ve medeniyetinin külleri arasında arayışın ürünü olarak 14.yüzyılda ortaya çıkmıştır.

Avrupamerkezciliğin Sonu mu?

Cemil Meriç'in sert bir şekilde eleştirdiği, dünyaya hâkim olan ve aydınlarımızın tanımadığı Avrupa'nın gerçek yüzü Birinci Dünya Savaşında ortaya çıkmıştır. Savaştan sonra Avrupa'nın gerçek yüzü ortaya çıkmakla kalmamış, hâkimiyeti de sorgulanır hale gelmiştir. Bir anlamda Batı düzeninin sonu gelmiştir. Ona göre Batı bu tarihten sonra hafızasını kaybetmeye başlamıştır. Bu hükümlere bakıldığında Cemil Meriç'in Oswald Spengler'den etkilendiği görülebilir. Ona göre, Avrupa özellikle I. Dünya savaşı sonrasında bir bunalım içindedir. Bunalımın asıl sebebi, insanın tabiatı yıkmasıdır. Oysa tabiatı yıkmak insanın kendini yok etmesidir. Bu bunalım sadece Avrupa'nın değil onun etkisiyle bütün dünyanın içinde bulunduğu bir tehlikedir. Avrupa birçok değerin yanında barışı kaybetmiştir. Cemil Meriç René Guénon'dan hareketle, söz konusu bunalımın dünya için bir son değil belki sadece Avrupa'nın kendisi için bir son olacaktır tahmininde bulunur. Ona göre Avrupa yükseliş devrini tamamlamıştır. Ancak Cemil Meriç bu düşüncelerini temellendirmez ve üzerinde fazla ısrar da etmez. Zira kapitalizm ve Avrupa sanayi toplumu düzeni her krizin ardından (en azından bu güne kadar) kendini tahkim etmesini, onarmasını ve yeniden güçlenerek çıkmasını bilmiştir. II. Dünya Savaşı, soğuk savaşın bitmesi de bunun göstergelerindendir.

Sonuç

Cemil Meriç'in Batı'ya bakışını diğer aydınlardan ayıran temel vasıf, peşin bir hayranlık ve teslimiyet içinde olmamasıdır. Cemil Meriç Türk aydını-

nı Batı'ya hayranlık içinde teslim olmakla itham eder ve kıyıcı eleştirilerde bulunur. Batı kurum ve kuruluşlarını, olayların sebep ve sonuçlarını arka planda yatan derin felsefî, tarihî, sosyolojik ve ekonomik birikimleri dikkate alarak tahlil etmeye çalışır. Batı'yı bütünüyle ötekileştirmez, Doğu'nun zıddı olarak kabul etmez ancak aradaki farkı kalın çizgilerle vurgular. Rudyard Kipling'in tersini söyler: "Batı Doğu'dur, Doğu da Batı" der. Ahir ömründe söylediği bu ifadelerin altının doldurulduğunu söyleyemeyiz. Cemil Meriç'in Batı'ya yönelik hükümleri sert olmakla birlikte, toptan mahkûm edici değildir. Batı'nın olumlu yönlerini (bilimsel zihniyet, metot, sabır, istikrar vb.) zikretmekten çekinmez.

Cemil Meriç Arapça bilmemeyi hayatta pişman olduğu şey olarak belirtir. "Bütün irfanımı Fransızcaya borçluyum" ifadesi onun paradoksal dünyasına işaret eden gerçeklilerden biridir. O Batı'ya teslim olmadan Batılı kavram ve metotlarla Batı'yı eleştirmeye çalışan bir aydındır. Avrupa gerek fen bilimlerindeki derin tecrübe ve laboratuvar üstünlüğü ve bunun teknolojiye dönüşmesi, gerekse beşeri bilim birikimiyle modern hayatın bilgi çerçevesini inşa etmiştir. Dolayısıyla da diğer toplum aydınlarına derin bir aşağılık duygusu telkin etmiştir. Batı-dışı toplumların kendilerini Batı'dan öğrenmek durumunda kalması gerçeği bunun bir tezahürüdür. Bu durum karşısında Cemil Meriç'in Batı merkezci kavram ve beşeri bilim coğrafyasında komplekse kapılmadığı görülür. Batı dışı toplumlara ihraç edilen "kültür, medeniyet, hümanizm, çağdaşlık, birey, hürriyet, demokrasi" gibi kavramlara iltifat etmediği gibi sert tenkitler yöneltir. Ancak bu kavramlardan bazılarına yönelik "ondan bizde de var, kökü bizde" savunularının altı doldurulmuş sayılmaz.

Kaynakça

Amin, Samir. *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1988.

Blaut, J. M. *Sömürgeciliğin Dünya Modeli, Coğrafî Yayılmacılık ve Avrupa-Merkezli Tarih*, (Çeviren: Serbun Behçet), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Cemil Meriç, (Yayına Hazırlayan: Murat Yılmaz), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2006.

Meriç, Cemil. *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1975.

----. *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1977.

----. *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1978

----. *Bir Facianın Hikâyesi*, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

----. *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

----. *Jurnal I*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Cemil Meriç'in Doğu-Batı Bağlamında Modernleşme ve Sömürgecilik Eleştirisi

AHMET DAĞ

Filozof, düşünür veya mütefekkir; düşüncesiyle, duyuşuyla, vicdanıyla ve tanıklığıyla çağını anlama ve anlatma gayreti içerisinde bulunan kişidir. Düşünür, kendini yalnızca çağını anlamak ve anlatmakla mükellef değildir. Çağının sorunlarını tespit etme çabası içerisinde olduğu gibi bu sorunlardan yani içinde bulunduğu siyasi ve içtimai ağlardan ve bağlardan kurtulmanın yol haritasını çizmeye çalışır. Umumi olarak bu çaba içerisinde bulunan düşünürler, "nerede" ve "ne için" bulunduklarının farkındadırlar. Hakiki bir düşünür, bastığı ya da yürüdüğü yolun farkında olduğu gibi bastığı yerin dışında olan fikirlerin ve kültürlerin farkında olan bir şuura da sahip olmalıdır.

Türker, kültür dünyası ve maddi dünyada yaşaması itibariyle düşünürü "kesinlikle bir kişi/ben" olarak niteler. Ayrıca ona göre "her kişi, kültüründe nüfuz ettiği alan ve derinlik oranında düşünürdür. Hiç kimse kişi olmadan düşünür olamaz veya düşünür olduktan sonra kişi olmaktan kurtulamaz. Ancak gerçek düşünür, kültüründen edindiği aklın temellerini şüphe çomağıyla karıştırdığı ve bu şüphelerinde kendisini haklı çıkardığı oranda mutsuz bir kişidir." (Türker 2012, 32) Düşünürün içinde yaşadığı kültür ve maddi dünyadan etkilenerek fikri ve şahsi gelişimini tamamlaması söz konusudur. Bu bağlamda ilk ve orta öğretimi yani çocukluk ve gençlik çağı, inkılapların me-

tamorfozundan ve dezenformasyonundan muaf kalan Meriç, farklı bir kültür atmosferinde büyümüştür.

“Osmanlı kalabilmesini” sağlayan bir tedrisattan geçen Cemil Meriç’in hocaları; Antuvan Efendi, Lâmi Bey, Ali İlmî Fâni, Memduh Selim, Mesud Fânî ve Tarık Mümtaz gibi “Osmanlı” diyebileceğimiz muallimlerdir. Çok farklı unsurları barındıran bir lisede tahsil görmesi de “Osmanlı” kalmasında önemli faktördür. Nitekim bu okulda muallim olan Mesud Fânî, Antakya Sultânî’sindeki atmosferin bir nevi “Cem‘iyyet-i Akvâm” salonuna benzediğini aktarır. Bu yıllarda Osmanlıca metinler okuyan dili Fransızca olan dersler de alan Meriç, bu atmosferin neticesinde oluşan zihin ve ruhu halini şu cümlelerle tasvir eder;

> Ben bu memleketin ninnileri, ezanları, türküleriyle büyüdüm. Avrupa’ya düşman değilim. İki Avrupa var: Kolonyalist-Kapitalist Avrupa’nın düşmanıyım; ama düşünen, dost olmak isteyen Avrupası’nın dostuyum. Böyle düşünmemin sebebi de Avrupalı oluşumdan. Avrupa’nın en iyi kafasıyım. Kafa olarak fazla Avrupalıyım çevreme nispetle. Doğu fazla mübalağalı... “Ayıklanmalı!” diyorum. Ben imanımla, dilimle, zevklerimle İslam ve Türk’üm, ama kafaca Avrupalı. (Akt. Cündioğlu 2010, 180).
>
> ...Lise tahsili boyunca hep Osmanlıca yazdım. Hür bıraktılar, harfleri kullanmada. Türk hocalar da Osmanlıydılar. Ali İlmi Fani gibi... Belki Osmanlı’dan kopmadığım için inkılap aydınlarına benzemiyorum. Ben, bir yerde, kendimi kaybetmedim. Arapların ve Çerkezlerin yanında, onlara karşı kendi ananeme gömüldüm. Fakat aynı zamanda Avrupalılaşmayı bütünüyle yaşadım. (Armağan 2006, s. 38).
>
> ...Olemp’i ararken Hint çıktı karşıma (...)Kolomb Asya’yı ararken Amerika’yı bulmuş, ben Avrupa’yı incelerken Hint’le karşılaştım. Dikkatimi Ganj kıyılarına çeken Schopenhauer ile Schelling oldu. On dokuzuncu yüzyılı anlamak için ‘Vedalar Çağı’nı incelemek zorunda kaldım... (Meriç 2006a, 451).

Yalnızca içinde yaşadığı toplumun yaşadıklarına ve acılarına tanık olmayan Meriç, genelde insanlığın tecrübesi özelde ise yaşadığımız son iki yüz yılın üzerine odaklanır. Son iki yüzyıllık hikâyemizin yani çöküşün ve dönüşümün farkında olabilecek nadir düşünürlerden biridir. Hem muhacir bir ailenin çocuğu olarak Balkan Savaşlarının bir mağduru olan hem de o yıllarda yarı müstemleke diyebileceğimiz bir yer olan Hatay’da doğan ve orada 20’li yaşlara kadar yaşamış olan Meriç, bu yaşlardan itibaren ise ömrünün yaklaşık 50 yılını metamorfozun hem toplumsal hem de fiziki olarak en hızlı yaşandığı şehir olan İstanbul’da geçirmiştir. Bu tebliğde hem sömürgeciliğin hem de çağdaşlaşmanın/batılılaşmanın kodlarını ortaya

koyan Meriç'in sömürgecilik ve batılılaşma/modernleşme anlayışı ortaya koymaya çalışılacaktır.

Meriç'te Çağdaşlaşma ve Muadili Olan Kavramlar

Cemil Meriç, Batı düşüncesi ve pratiğinin bir dayatması neticesinde zihin ve eşyada yani imge ve görünümde değişimin yani menfi bir metamorfozun geliştirilmeye çalışıldığını iddia eder. Ona göre, bu metamorfozu sağlamak için kullanılan kavramlar; benzerlik arz eden niyetleri ve pratikleri açısından aynı neticeyi doğurmayı "kabile geleneklerini" yani milletleri ve kültürleri yozlaştıran ve hakikatinden koparan kavramlardır. "Şuurumuzu bulandırmak" için söz konusu kavram ve lafızları uyduranlar, "zade-i melanetin efendileri"dir. Bu kavramların kullanıcıları olan "mustağripler" ise kavramlara cazibe yüklemek için farklı muadillerini kullanmışlardır. Birbirinden "rezil ve kaypak" olan bu kavramlar; "Çağdaşlaşma, Avrupalılaş/tır/ma, Batılılaşma, Modernleş/tir/me ve Amerikanlaşma"dır.

Meydan-Larousse'den iktibasla çağdaşlaşmayı; "çağın gereklerine uymak, muasırlaşmak" (Meriç 2006a, 50) olarak tanımlayan mütefekkir için "çağdaşlaşma" kavramı, Batı dillerinde karşılığı bile olmayan habis bir kelimedir (Meriç 2006a, 29). Ona göre karanlık ve kaypak bir kelime olan çağdaşlaşma rezildir. Çünkü kıstası yoktur ve atom bombası imal etmek de hippilik de çağdaşlık olabilir. Aynı çağda muhtelif çağlar vardır ve aynı çağda yaşamak aynı medeniyetin çocukları olduğumuz anlamına gelmez. Ölçüleri farklı olan, düşman, daha eski, daha asil ve daha insanca bir medeniyetin çocuklarına "çağdışı" ithamı, ithamların en alçakçası ve en abesidir. Çağdaşlaşmak; görünüş olarak masum gibi görünse de aslı itibariyle Avrupalılaşmaktır yani yok olmaktır. Hıristiyan ve kapitalist Batı'nın fani ve mahalli abeslerine perestiş olmak; kendi derisinden çıkmak, kendi tarihine ihanet etmek ve köleliğe peşin peşin razı olmaktır. Çağdaşlaşmanın halk vicdanındaki adı; asrileşmektir, asrileşmek yani maskaralaşmak, gâvurlaşmaktır. Çağdaşlık masalı kokain, LSD ve frengi gibi şuuru felce uğratan bir ihraç metaı olan zehirdir (Meriç 2006b, 25).

Niyazi Berkes'in "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma" olarak tanımladığı ve olumlu gördüğü çağdaşlaşma kavramı Meriç'te olumsuzdur. "Avrupalılaşmaktan daha rezil, daha topyekûn bir kendi kendini inkâr" olan çağdaşlaşma asırlık hezimetlerin önünü almak için uydurulmuşa benzeyen bu sefil kelime mustağriplerimiz tarafından hararetle benimsenmiştir (Meriç 2006a, 29).

Misyonerliğin başka toplumları iğdiş ve tahrip etmek için varlık bulduğunun farkında olan Meriç'e göre "Hıristiyan korsanları" istilâ sınırları genişledikçe bazı tabirlerin yetersiz kalmaya başladığını görmüşler ve daha müphem ve daha kucaklayıcı bir tabir o*lan "Avrupalılaştırma" ka*vramını keşfetmişlerdir. Avrupalılaştırma; Avrupa'ya has içtimaî sistemlerin, Asya, Amerika, Afrika kültür ve medeniyetlerini istilâ etmesidir (Meriç 2006a, 36). Kelime, Batı'nın yükselme devrinde Batılı sömürgeciler tarafından imal edilmiştir. Tanzimat "intelijansiyasının[1]" meçhulü olan bu mefhum; sonraları tarihlerinden kopan bir avuç şaşkının omuzladığı bir teslimiyet bayrağı ve bir iflasın ifadesi olmuştur. Avrupalılaşma, bir inkâr çılgınlığı ve bir intihar kararıdır (Meriç 2006a, 31). Ona göre Avrupalılaşmanın kökleri ferdiyetçiliği ve milliyetçiliği din haline getiren Eski Yunan Kültüründe bulunur. İskender'in taarruzlarıyla Avrupa'nın taarruzu kısa zamanda bastırılmış, 1683 yenilgisiyle Asya'ya tekrar taarruz başlamıştır. Bu taarruz 1912 Balkan Harbi ve 1. Dünya savaşıyla devam etmiş hem kapitalizme hem emperyalizme direnen Osmanlı sona erince Anadolu insanın müesseslerini, ideallerini ve geleneklerini değiştiren radikal bir ihtilal meydana gelmiş ve Avrupalılaşmış bir Türkiye doğmuştur (Meriç 2006a, 41).

Kendinden önceki dönem olan Tanzimat, Batı'ya aralanan pencereyken, bu dönemin şair veya aydını ise Frengistan'da "kâşaneler" gören, Doğu'yu toptan inkâr eden küçüklük ukdesine sahip, yeni bir aşk ve sarhoşluk içerisinde olan bir şaşkındır (Meriç 1976, 2). Meriç'in Tanzimat aydınını şaşkın görmesinin nedeni kendisi Hint'i yani doğuyu keşfederken Tanzimatçıların ise Avrupa'yı yeni bir keşif yeni bir heyecan olarak görmesidir. "Avrupa'da dolaşmaktan bıkmış, ruhunun susuzluğunu ne Atina'da ve ne de Roma'da doyuramayan" Meriç, şiirin, düşüncenin ve imanın kaynaklarına çıkmak istemiştir. Hint'ten tesamuhu yani "düşüncenin gökkuşağını bütün renkleriyle sevmeyi" öğrenen mütefekkir, peşin hükümlerin mahbesinden kaçmayı, hakikatin çeşitli yönlerine eğilmeyi ve hayatın her tecellisine saygı göstermeyi de öğrenmiştir (Meriç 2006a, 451).

O, *İçtimaî İlimler Ansiklopedisi*'nde G. Young'un yazmış olduğu "Europeanization" maddesini "Avrupalılaşma" olarak iktibas eder. Bu kavramın, modern Avrupa'da kurulan, Rönesans'ın, Protestanlığın ve sanayi devriminin ürünü olan belli sosyal sistemlerin, nüfuz yoluyla Asya, Amerika,

1 Meriç bu kelimenin "Bir ülkedeki aydınlar topluluğu"nu ifade ettiğini Rusça olan kelimenin "Belli bir dönemde yaşayan, ortak eğilimleri, ortak davranışları olan sosyal bir tabaka veya sınıfı" anlamına geldiğini ifade eder. Bu bağlamda "Tanzimat intelijansiyasını "Batı'nın yeniçerileri olarak" niteler. (Bkz. Meriç 1997, 64-71).

Afrika kültür ve medeniyetleri üzerinde yaptığı etkileri belirtmek için kullanıldığını iddia eder. Avrupalılaştırma; Avrupa'ya has içtimaî sistemlerin Asya, Amerika, Afrika kültür ve medeniyetlerini istilâ etmesidir. Meriç'e göre Avrupa bunu siyasi, iktisadi ve maarif düzlemde yapmaktadır. Amerikan yerlilerine, Afrika zencilerine, Araplara veya Berberilere iki şıktan biri yani ya Avrupalılaşma ya da yok olma tercihi sunulmuştur. Asya ise hiçbir zaman böyle bir mecburiyetle karşı karşıya gelmemiş fakat sosyalizm üzerinden bir dönüşüme maruz kalmıştır (Meriç 2006a, 33-34) "İzm'ler idrakimize giydirilen deli gömlekleri. İtibarları menşe'lerinden geliyor. Hepsi de Avrupalı." (Meriç 2005, 92) diyen Meriç için hem kapitalizm hem de sosyalizm menşei olarak Avrupalıdır. Çağdan çağa taktiğini değiştiren Hıristiyan Batı'nın son silahı manevi planda muzaffer olmaya başlayan sosyalizmdir (Meriç 2006a, 43).

Siyasi bakımdan demokrasi fikrini, iktisadi bakımdan ferdiyetçi kapitalizm ve rekabet ülküsünü empoze eden Avrupalılaştırma, terbiye alanında ise Avrupa dışındaki kıtaları Avrupa ilimlerini elde ederek maddi hatta manevi kazançlar sağlayacaklarına inandırmak gayesinde olmuştur. Misyonerin Kitab-ı Mukaddes'i; tüccarın malları ve idarecilerin iyi niyetleriyle ittifak içerisinde bulunarak "kabile geleneklerini" yıkmak amacındadır (Meriç 2006b, 41).

Ona göre Avrupalılaşma, Japonya'ya milliyetçilik sosuna büründürülerek demokratik yolla Amerika tarafından telkin edilmiştir. Bu kültürün bir uzantısı olan Amerika aracılığıyla Avrupalılaştırılmış olan Japonya, yalnızca Avrupalılaşmamış ticari pazarlar yani sömürge arayan sömürgeci bir devlet olmuştur. Meriç, Japonya'nın, ticareti Çin Asya'sına sokarak, rekabeti doğurduğunu söyleyerek bir anlamda günümüzde Çin'in ve G. Kore'nin yaşadığı kapitalistleşme sürecini önceden tespit etmiştir.

"Son zamanlarda, yaşayabilmek için yenileşmek, Avrupalılaşmak lüzumunu duyan ilk (ve bugün için tek) Hıristiyan olmayan Doğulu toplum, yine Türk milletidir." (Meriç 1986, 115) diyerek Asya'da ve Afrika'da sömürgeciliğin icbara dayandığını, ülkemizde ise gönüllü-rızaya dayalı bir kendi kendini sömürgeleştirme olduğunu ifade eder (Meriç 2006a, 31). Avrupa devletler hukukundan sözde yararlanmaya çalıştığımızı ama zincirlerden biri olan "tilkinin aslana kurduğu tuzak olan" kapitülasyonların kaldırılmadığını ve inkılaplar yoluyla devletler hukuku bakımından Hıristiyan devletlerinden farkımızın kalmadığını iddia eder (Meriç 1986, 127).

Meriç'e göre Avrupalılaşma; "saray Avrupalılaşması" olarak başlamış, tek parti ve sonrasında ise "iktidarın Avrupalılaşması" olarak devam etmiştir.

Nihayetinde bu durum haddizatında Avrupalılaşmak değildir. Bu manadaki bir Avrupalılaşma, sadece kendilerinin Avrupalılarla anlaşması, dış sermaye çevreleri ile dostluk kurmak ve kompradorluğu devam ettirmektir. "Muasırlaşmak", "çağdaşlaşmak" gibi kelimeler uydurularak doğrudan doğruya İslâmiyet'ten uzaklaşmak, kendi tarihimizden, kendi ülkemizden, kendi şartlarımızdan kopmaktır. Garplılaşma hikâyesi Mustafa Kemal'den sonra başlamış ve "Avrupalılaşma" kavramını Tanzimat ricalinden hiçbiri kullanmamış ve sadece *Nutuk*'ta vardır (Meriç 1999, 396-398).

Dar ve gurur kırıcı Avrupalılaştırma kavramının yerini alan, bayraklaştırılmış yeni bir yalan olan (Meriç 2006a, 32) Batılılaşma, dünyanın geri kalanını ifade eden bir kavramdır (Meriç 2006a, 45). Bu kavramı içinde bulunduğumuz durumu izahlarda kullanan Meriç'e göre ulemanın sahneden çekilmesiyle sarayla etrafındaki bir avuç yabancılaşmış havasın yani bürokrasinin eseri olan Batılılaşma olgusuyla karşılaşılmıştır (Meriç 1976, 2). Ona göre bir hata olarak yeniçeri ocağının lağvedilmesi dolayısıyla II. Mahmut devriyle başlayan Batılılaşma Tanzimat'la devam etmiştir. Tek Parti döneminde ise icbari bir batılılaşmayla karşı karşıya kalınmış, Demokrat Parti ile de Batılılaşma "Amerikanlılaşmak"a dönüşmüştür. Şuurlanan Doğu'nun bu kelimeden de rahatsız olmasıyla modernleşme sahneye çıkarılmıştır (Meriç 2006a, 32). Meriç, modernleşmeyi; *Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'nin Marx'a atfen yapmış olduğu "sanayi bakımından gelişmiş ülke, azgelişmiş ülkeye geleceğinin imajını sunması ve azgelişmiş ülkelere, gelişmiş ülkelerin vasıflarını kazandıran sosyal değişme süreci" izahatıyla beyan eder. Bu bağlamda Meriç'in modernleşme tefsiri "efendilere benzemektir."

Modernleşmenin azgelişmiş-gelişmiş dualitesinden hareketle aslı itibariyle köle-efendi dualitesi olduğunu düşünen bilge-düşünüre göre efendisi kölesinden kendisini örnek almasını isterken buna direnmeyip gönüllü olan köleler de vardır. Sömürge halkı için ideal, yani bugünün tabiriyle modernleşme, efendilerine benzemekten ibarettir. "Çağdaş uygarlığın" temsilcileri mağluplara önce kendilerini daha sonra ise mensup oldukları camiayı yani Avrupa'yı örnek göstermişlerdir. Dikkatli bir İbn Haldun okuyucusu olan Meriç, "mağlup toplumların galipleri taklit edeceği" tezinden hareketle azgelişmişlerin, gelişmiş toplumların sunduğu imajları alarak ve üstün model görerek istikbalini tayin etmeye çalıştığını vurgular. Modernleşmenin istikameti bakımından hayati bir dönüş ve geleneksel toplumdan vazgeçiş süreci içinde bulunan toplumlar içtimai ve siyasi hatalar yapar (Meriç 2006a, 44-45,48).

Modernleşmeyi kısmen olumlu gören Meriç'e göre modernleşme, ancak planlayıcı ve baskı gruplarına karşı direnebilecek güçlü bir devletin önderliğinde ve bir ideolojinin harekete geçirdiği geniş halk yığınlarının katılımıyla olabilir. Mutlak temsil ütopya olsa da devleti yönetenlerle halkın menfaatlerinin örtüşeceği bir modernleşme olabilir (Meriç 2006a, 259).

Modernleşmeyi batılılaşma ya da garplılaşma bağlamında taklidi bir süreç olarak gören Meriç'e göre bu metamorfozların en itibarsızı Amerikanlaşmadır. Teknolojik emperyalizm dayanağına da sahip Amerikan emperyalizmi benzeri olmayan psikolojik emperyalizmdir. "Vicdanları yoğuran, yaşayış tarzına yön veren, alışkanlıkları etkileyen bir emperyalizm türü" olan Amerikanlaşma sendromu, aynı standartlara ve aynı binalara sahip olan demir perde gerisinde bile yaşanmıştır (Meriç t.y., 20).

Amerikan kültürünün fraktal, eski dünyanın bir çatlağından doğmuş yüzeysel, kırılgan ve çöl bir kültür (Baudrillard 1989, 11) olduğunu söyleyen Baudrillard'dan daha önce Meriç, Amerika için "kültürsüz medeniyet" der. Ona göre kadim devletler ele geçirdikleri yerlerde bir kültür yaratırlarken Amerika'nın temsil ettiği çağdaş medeniyetin büyük talihsizliği kültürsüz bir medeniyet olması ve var olan kültürleri tek tipleştirmesi ve yutmasıdır (Meriç t.y., 20). Kültür emperyalizminin baş kaynağı asıl ciddi ve vahim tehlike olan Amerikan emperyalizminin en masum fakat en müessir silahı filmler ve çocukları ilgilendiren resimli dergilerdir. Bitmeyen bu savaş kovboyların Kızılderililere karşı savaşıdır (Meriç t.y., 25).

Gelenek ve kültürü yani ananevi nitelikleri yıkıp bir metamorfozu meydana getiren bu muadil kavramlar ve süreçler kapitalizmin tetiklemesiyle maddi ve manevi emperyalizmi yani sömürgeciliği güçlendirmiştir.

Kapitalizmden Emperyalizm ve Sömürgeciliğe

Mahiyet olarak iktisadı amoral, kapitalizmi ise emperyalist olgu olarak gören Meriç'e göre kapitalizmin sömürmesi "kader" gibi kaçınılmaz bir durumdur (Meriç 1999, 228). Rasyonel düşünceye yeni bir atılım gücü vermek ve onu belli bir doğrultuya yöneltmek amacında olan kapitalizm, aydını matbaa silahıyla donatmıştır, aydınların etki gücü kapitalizm süreciyle korelasyon içindedir (Meriç 1997, 42). Rasyonalitenin hem neden hem de sonuç yani hem kapitalizmi yaratan hem de onun neticesi olduğunu söyleyen Meriç, Weber'in rasyonaliteyi Batı'nın ayırıcı vasfı olarak yorumlamasını doğrular. Ama bu durum hayatın bütün bölgelerine sızan bir şeamet yani uğursuzluk durumudur. Rasyonalitenin eseri olan kapita-

lizm ve bürokrasi, insanlığı köleler topluluğu olma tehlikesiyle karşı karşıya getirmiştir. Akılcı yönünü Kalvinizmden, maddiyatçı yani eşyalaşma yönünü ise Püritenlerden almış olan kapitalist Avrupa, insanını dünyanın efendisi ve eserlerinin kölesi yapmış, katı, insan dışı, değerleri ve kişileri yok eden bir dünya kurmuştur (Meriç 2006b, 18-21). Böyle bir dünya inşa eden uygarlığa karşın yani "Made in Europe" damgasını taşıyan her şey karşısında ihtiyatlı davranmalıyız (Meriç 1999, 229).

Avrupa'nın önce ticari kapitalizm sonrasında ise sanayileşme süreci yaşadığını söyleyen mütefekkire göre, Avrupa'nın tacirleri, bankerleri ve imalatçıları; asırlar boyu kısmen sömürgelerin kazancı sayesinde Avrupa ekonomisini değiştirmeye çalışmışlardır. Sanayileşmeyle 19. asrın başlarında şaşılacak bir gelişme kaydetmişlerdir. Hammadde kaynaklarını ve belli pazarları elde etme arzusu, işçilerin aşırı istismarından doğabilecek sosyal bir kriz korkusu ve milli rekabetler çok geçmeden Avrupa'nın en güçlü burjuvalarını devletlerinin aracılığıyla dünyayı paylaşmak gibi görülmemiş bir maceraya itmiştir.

Kapitalizmle sömürgecilik arasında dirsek teması olduğunu gören Meriç'e göre sömürgeleştirmenin merhaleleri, kapitalizmin üç büyük dönemine -sermayenin birikimi, rekabet kapitalizmi ve tekelci kapitalizm- tekabül eder. Modern sömürgeleştirmenin tarihi kapitalizmin tarihinin bir veçhesinden ibarettir. Sömürgeleştirmenin gelişiminden itibaren, amaçlarını da vasıtalarını da kapitalist ekonominin ihtiyaçlarına ve karakterlerine uygun olarak değiştirmiştir (Meriç 2006a, 93).

Her devir ve ülkede başka bir mana ifade ettiğini söylediği liberalizmi, kapitalist istihsal/üretim sisteminin politik şekli ve ideolojisi olarak görür (Meriç 1999, 52). Ona göre liberalizm; kendini ekonomi, toplum ve siyaset alanında tahakküm haline getirdiği için iktisadi, siyasi ve fikri liberalizm diye üçe ayrılır (Meriç 1999, 105).

Madde medeniyeti kurma amacında olan burjuvazinin dünya görüşü (Meriç 1999, 298) ve kendi sınırları içinde namuslu olan liberalizm Batı aklı ve pratiği tarafından bir istismar doktrini haline getirilerek Asya ve Afrika'yı sömürmüş, kendi işçisine söz ve yaşama hakkı tanımıştır (Meriç 1999, 129). Liberalizmin hürriyetini; "hür bir kümeste hür bir tilki hürriyeti" metaforuyla izah eden Meriç'e göre liberalizmin ve "kalpsiz bir ideoloji" olan hümanizmin insanlığa hazırladığı korkunç istikbal, nazariyecilerin şairane palavralarına rağmen, sahneye çıkar çıkmaz sezilmiştir (Meriç 1999, 347).

Cemil Meriç'te liberalizm ve kapitalizm kollarının eklemlendiği büyük havza emperyalizmdir. "İmparatorluk düzeninden yana olanların doktrini ve görüşü" olan kelimeyi H. Capitant[2] şöyle tarif eder: "Başka ülkeleri siyasi veya iktisadi hâkimiyetleri altına almak isteyen bir devletin siyaseti..." Meriç'e göre emperyalizm; "sömürgecilik, hâkimiyet, yayılma, İngiliz, Amerikan, Rus emperyalizmi gibi çağrışımlara sahip olan bir kelimedir. -Lenin'e atıfla- diğer adı kapitalizm olan emperyalizmin belirleyici niteliği, tekellerin sınırsız ekonomik ve politik egemenliğidir.

Kültür-ideoloji ayrımı yapan Meriç'e göre kültürün emperyalizmi olmaz. Kültür insanîdir ve insanın has bahçesidir. Kültür emperyalizmi kavramı Avrupa'nın "az gelişmiş" ülkelere ihraç ettiği kelimedir. Batı'da yeni doğmuş bir cenindir, hilkat garibesidir. Bize ve kendisinden olmayan bütün ülkelere kendi hayat tarzını empoze ettiği bir vakıadır (Meriç 1999, 305-306). Bugünkü anlamıyla XIX. yüzyılın sonlarında sahneye çıkmış olan emperyalizmin kültürü yoktur ve kültürün de emperyalizmi yoktur. "Kültür emperyalizmi" terkibi daha seyyal, çekici ve alafranga sesleniş olduğu için tercih edilmiştir.

Avrupalılaştırma, Amerikanlaştırma gibi asırlardan beri süregelen bir saldırının suratına takılan yeni bir maskedir. Can düşmanı emperyalizm olan Osmanlı'ya emperyalist demeyi hem cehalet hem de tarihsel olarak anakronizm olarak gören düşünür için Batı sömürgen bir tavırla Doğu'yu algılamaktadır. Şuur altında haçlı seferlerinin hâtırasını taşıyan Batı için Doğu, Batı'nın menfaatleriyle sınırlıdır.

Said'in oryantalizmi "sömürgeciliğin keşif kolu" olarak tanımlamasını olumlu gören Meriç'e göre etnoloji ve dil bilim gibi disiplinlerle yayılmak ve sömürmek amacında olan emperyalist kültür, emrindeki korkunç bir silâh olan siyasi yalan ve yarı hakikat olan -siyasi ve içtimai- ideolojilerle kültürsüzleştirmeyi doğurur (Meriç t.y., 18-23). Oryantalizmin neferi olarak gördüğü aydının bir ajan olduğunu ve düşünce hürriyeti olmadığını iddia eden Meriç'e göre sömürgeler çağında psikiyatrlar, Afrikalıların aşağılığını bilimsel olarak ispat etmek için bilimsel teoriler kuran ajanlardır. Ona göre ajanlık görevi olan tuhaf bir ilmi insaniyetçilik içinde olan psikiyatrlara göre, "sömürge halkının beyni gelişmemiş ve yalnızca görünüşte insandırlar kadınları ise pek ciddiye almamalıdır. İnsanlık demek burjuva demek: Avrupalı, yetişkin ve erkek burjuvadır." (Meriç 1997, 37).

2 Henri Capitant (1865-1937) yılları arasında yaşamış Fransız hukukçu ve eğitimcidir.

Mustağrip Aydınlarımız ve Bir Oto-Kolonizasyon Olarak Türk Modernleşmesi

“Bence Devlet–i Aliyye’nin kuruluşundan Tanzimat’a kadar geçen her asır muhteşem ve göğüs kabartıcıdır. Bir hitap ve kelime medeniyeti değil, bir insan ve aksiyon medeniyeti yaratmışız.” (Tekin 2003, 42) diyen Meriç’e göre yaşanılan buhran, yalnızca Avrupa’nın taarruzlarıyla izah edilemeyecek uzun bir tarihin eseridir. Zamanla kaynaklarından uzaklaşan ihtiyar bir medeniyet, genç bir medeniyet karşısında mağlûp olmaya mahkûm olmuş ve hızlı çözülüş neticesinde bugünün şaşkın/zavallı ve paramparça topluluğu meydana gelmiştir.

Ona göre tüm olgu ve kavram karmaşasında kimliğimizi ve rotamızı kaybetmemize neden olan iki önemli kırılma noktası vardır. Devlet-i Aliyye’nin intihar tarihi olan 1826’da seyfiye ehli olan yeniçerinin ortadan kaldırılması ve onun tabiî müttefiki olan ilmiye sınıfının itibar kaybetmesidir. Seyfiye ve ilmiye sınıfının pasifize edilmesi ümera ve kalemiyenin keyfi davranışını doğurmuştur. Nitekim II. Mahmut’un ve Abdülmecit’in istibdadına fikir çilesi ve hazırlığı olmayan bir zümre olan kalemiye yani intelenjisiya eklenince saray merkezli bir Batılılaşma meydana gelmiştir (Meriç 1976, 2).

Cemil Meriç’te saray merkezli Batılaşmanın dönemi ve akımı olan Tanzimat, karanlık mefhumlar, kaypak kelimeler ve yetersiz teknik aktaran bir harekettir. “Doğu’nun kokusunu kaybetmiş yapma çiçeklerine damlatılan egzotik bir parfüm olan Avrupa’yı” damıtma hareketi olan bu dönemde ruhuyla yabancı ve düşman olan bu uygarlık ve yamyamlar ülkesinde yersiz beşerîyi arama çabası vardır ve bu arayışın kazananı değil kaybedeni olacağız (Meriç 1997, 235). Onun için hakikati vermekten daha çok ideolojik bir müşahitlik içeren Tanzimat, “Medresenin yanına mektebi, klasik softa tipin yanına rokoko softa tipini eklemek melezliğidir” (Meriç 1993, 213).

Meriç’e göre Batı’ya teslimiyet olan Türk modernleşmesi, Batı’dakinin aksine yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşir. Bunun en büyük kanıtı, yüz yıl gibi bir zamanda teokratik bir yapıdan laik bir devletin çıkarılmış olmasıdır (Gencer 2012, 22). Türk modernleşmesi, lineer/doğrusal bir ilerleme sürecine değil yeniden kimlik edinerek yabancılaşan ve halktan uzaklaşan siyasi seçkinlerin ve entelektüellerin sürecine tabi olan bir modernleşme türüdür (Poyraz 2006, 434).

Medeniyet ya da kültür alanında büyük kaybını Tanzimat’ta yaşayan Osmanlı, siyasi ve iktisadi kayıp yaşadığı Meşrutiyet döneminde Batı felsefe-

si -özellikle pozitivizm- İslam'ı düşman gibi görmüş bir şey kazandırmadığı gibi İslam'ı yok etmiştir. Modernleşmenin ya da Batılılaşmanın üçüncü aşaması olan Cumhuriyet döneminde ise çok yönlü kayıplar yaşanmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde Batılılaşma kalemiye ve ümerayı sahip olduğu değerlere yabancılaştırmış ve onlara kayıplar yaşatmışken Cumhuriyet döneminde ise batılılaşma maksadıyla yapılan inkılaplarla hususiyetle harf inkılabıyla bütün millet olarak kadim kültüre yabancılaştırılmış ve büyük kayıplar yaşamışızdır. Maziyle birlikte yaşayan Tanzimat ve Meşrutiyet'e karşın kopuşun ilerlediği I. Cumhuriyet döneminde müesseseler maziyle birlikte tasfiye edilmiştir (Meriç 1999, s. 392).

Ona göre düşmanın teslim alamadığı tek kale olan hâfıza yâni dil, harf inkılabıyla yok edilmiştir. Bu inkılap neticesinde kütüphaneler tuğla yığınına dönmüş, dilsizleşmiş ve irfanımızı kadime bağlayan köprüler uçmuştur (Meriç 1997, 266). Kamus, milletin hafızası yani şuur ve heyecanıyla milletin kendisidir. Her mukaddesi yıkan Fransız İhtilali tek mukaddese yani kamusa saygı göstermiştir (Meriç 2005, 86). Meriç'e göre bu üç süreçte de amaç batılılaşma yoluyla medeni Avrupa'nın bir parçası olmaktır. Batı'yı tanımadan taklitle sınırlı kalan umut ve kurtuluş reçetesi sunan bu üç dönemde satıhtan bakılmış, satıhta kalınmış ve yaşanmıştır (Çağan 2016, 134).

Meriç'te Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet trikotomisinin karşılığı aydının konumudur. "Her mevsim bir başka meçhulün sevdalısı olan Türk aydını geçen asrın ortalarında ıslahatçıdır, sonra ihtilâlci olur, sonra inkılâpçıdır." Batılılaşma sevdası içerisinde olan aydınlar, devrilen hisarlar -yani kadim müesseseler- karşısında sevinç çığlıkları atar (Meriç 1997, 266). Oysa aydının iki yüz yıldan beri yenilik peşinde olduğu ve kara sevdalısı olduğu ihtilal; inkılap ve devrim "revolution"un karşılığıdır (Meriç 1997, 111). Aydının evrilmesi, önce Yunanileşme ardından Batılılaşma yolunda dev adımlarla ilerleyen süreç, Fransız edebiyatı ile kültürünün Türk intelijansiyasını cezbetmesiyle devam etmiştir (Meriç 2006b, 12-13). Bu cezbeye kapılan intelenjisiya batılılaşmanın lokomotifi olmuştur.

Meriç, içtimai, siyasi ve kültürel sorunlar yaşamamızın nedeni olarak aydının şahsiyetini, tarihsel benliğini ve irfani aidiyetini kaybetmesini görür. Ona göre hakiki aydın veya entelektüel; kendi kafasıyla düşünen, kendi gönlüyle hisseden uyanık bir şuur, tetikte bir dikkat ve hakikatin bütününü kucaklamaya çalışan bir tecessüs olmalıdır. Hiçbir parti müntesibi ve hiçbir zümrenin emir kulu olmayan hiçbir merkezden talimat almaması gereken aydın, tarihe ve kucağında yaşadığı topluma angajedir. Belli savaş-

ları kabul etmesi ve belli tehlikeleri göze alması onun vatandaşlık vazifesidir. Bir devrin şuuru olmak zorunda olan aydının başlıca vazifesi; bütün hakikatleri yoklamak, bütün yalanların maskesini yırtmak ve kalabalığa doğruyu göstermektir. Bazen yangın kulesindeki nöbetçi bazen de engine açılan geminin kılavuzu olacaktır. Sokakta insanlar boğazlanırken, düşüncenin asaletine sığınarak elini kolunu bağlamak, düşünceye ihanettir (Meriç 1997, 252). İlk vasfı dürüstlük olan aydın, modaya teslim olmamalı ve tutkuların değil, aklın ışığında hüküm vermelidir (Meriç 1997, 16).

Halkın kültürlenmesinden daha çok irfanına bağlı kalmasını, aydının zihninin yerine halkın ferasetini tercih eden Cemil Meriç'e göre ülkedeki asıl kavga, burjuva ile proletarya arasında değil, yosun intelijansiya ile Türk halkı arasındadır (Meriç 1999, 253). Onun için Babıâli yanı aydın zümresi, halkla en küçük bir teması bile olmayan hatta ondan nefret eden, halkı sevimsiz, pis ve ahmak bir Caliban[3] gören, başka bir lisan konuşan "bir hân-ı yağma grubudur." İştaha, kapris ve tembellik içinde olan aydın Avrupa'nın ayartmasına dayanamamıştır. Aydınların bu ihanetini bilen halkın maziye çivili olmasının nedeni ahmakça bir taassup değil bir nefis müdafaasıdır (Meriç 2006b, 27-28).

Tanzimat sonrası çağdaş Türk aydınını, kendi mukaddeslerini ve değerlerini tanımayan, Avrupa'nın zevkperestliğine aldanmış müstağripler kervanı olarak görmektedir (Özdemir 2003, 1). Meriç'e göre asıl Caliban, Avrupa'nın imal ettiği yeni bir insan tipi olan mustağrip aydın tipidir. Bir nevi balık insan olan mustağrip hem suda hem karada yaşayan hilkat garîbesidir. Büsbütün mazisinden kopan aydın, ne Asyalı, ne Avrupalı, ne Müslüman, ne Hıristiyan bir ucubedir. Avrupa fikriyatını bir ilmihal gibi ezberlemeye kalkan mustağrip/aydın bütünü kucaklayamayan, 1960'lara kadar aynı yalanları çeşitli üslûplarla tekrarlayan ve efendisinin ilâçlarını çalıp içen ahmak uşaktır (Meriç 1997, 229). Ayırıcı vasfı dalkavukluk, tek davası ise politika talihlilerine kuyruk sallayarak caize koparmak olan aydının durumu güvercinlere saldıran bir gemi aslanıdır. Derdi, düşünce sefaleti değil haysiyetsizlik olan aydının kulakları İslam dünyasından yükselen seslere kapalıdır (Meriç 2006a, 204). Tanzimat aydının örneği vücudu Tanzimatçılarla ruhu bizimle muasır olan "rüyaları uğrunda şehit olmuş" Ali Suavi'dir (Meriç 1997, 144).

Bir vaftiz merasimi tarzında kıtaları ve ülkeleri kendi çıkarlarına göre yeniden adlandıran ve siyasi ihtirasıyla kaderimizi çizen Avrupa'nın emellerine

3 Caliban: Shakespeare'in, *Tempest* adlı oyunundaki vahşi, çirkin, kusurlu balık ve insan karışımı Sycorax'ın yarım insan olan hayvana benzeyen bir kahramandır.

hizmet eden şuursuzluk içinde olan aydın zümresi vardır. Kulağımıza fısıldanan lafızlar ve kullandığımız kelimeler bu emelin işine yaramaktadır. "O mahiler ki derya içindedirler deryayı bilmezler" durumunda olan aydınlar, kendi medeniyet ve birikiminden bihaberdir (Meriç 2006a, 79-80).

Gerçek entelektüel, ülkesinin haklarını düşman bir dünyaya haykırmakla görevlidir. Bir sınıfın ideoloğu olmaması gereken aydın, ülkesinin bütününü bütün ülkelere karşı müdafaa etmelidir. Ona göre bu şartlara haiz olanlar, Sartre, Şeriati, Fanon, İbn Haldun, Ahmet Cevdet Paşa, Tunuslu Hayrettin Paşa ve Mehmet Akif vb. düşünürlerdir. "Bize yakın ve bizim dilimizi konuştuğu için" Akif'i anlamaya davet eden Meriç için "tutarsızlıkları" olsa da Akif, "yıkılan bir dünyada, tufana yakalanmış çağdaşlarını imanın gemisine çağıran bir nevi Nuh Peygamberdir. Takip edilmesi gereken yolu işaret eden bir kılavuzdur" (Meriç 1986, 400).

Onun önceliği ve yaklaşımı maddileşmek veya pozitivistleşmekten daha çok irfan ve hikmet geleneğidir. Yani dünyayı maddi planda dönüştüren Komiser'den daha çok zora dayanmayan ve ruhi kuvvetleri terbiye eden Yogi'nin metodolojisi ve yaklaşımıdır. Komiser'in iki temsilcisinden biri emperyalist İngiliz tecrübesinden hareketle Batı uygarlığı biri diğeri ise pozitivist karakterli inkılapları inşa eden Cumhuriyet düzenidir. Bu iki benzer karakterdeki komiserle kavga eden iki "iman adamı" vardır. Biri İngiliz emperyalizmine direnmiş olan "inancını vatanından daha aziz gören" Gandhi, diğeri ise Tanzimat'tan pozitivizmi miras almış laikleştirme dayatmasına direnmiş olan "iman ve kavga adamı" Said Nursi'dir.

Kur'an'dan hicretin derin bir felsefi ve sosyal prensip olduğu manasını çıkaran bilge-düşünür için göçebe İslamiyet, gittiği her yere çöl ruhunu taşıyan şekillerden nefret eden putlar ülkesinde bir put kırıcıdır. Batı'nın sığ ve yalınkat maddeciliğinde kapanmayacak gedikler açan bu coşkun, bu serazat tarihçiler, en büyük hakikate, yani zırhı kanaat koruyucusu kılıç olan İslam'a kapalıdırlar. Hıristiyan dünya, ilahi tebliğin bu son ve ekmel tecellisi karşısında sonuna kadar kor ve sağırdır (Meriç 2006a, 195).

Sonuç

Sorunlarımızın başladığı yerde çözümleri gören Meriç'e göre, Batı ideolojisi Descartes'ten beri sakattır. Maddeci medeniyet olan Avrupa önce Tanrı'yı sonra insanı öldürmüştür. "Maşerî bir cinnetin" yaşandığı ve Tanrı'larına yerini ideolojilerin aldığı tehlikelerle dolu "hür dünyada" insan hakikatini yitirmiştir (Meriç 2006b, 120-121). Batı, bazen aklı bazen cin-

neti göklere çıkarmış ve cinnetin bile kasidecilerine sahip olan bir tarihe sahiptir (Meriç 2008, 195). Hakikatin üzerini örten Batı düşüncesinin ve düşünürlerinin durumunu "Avrupa'nın en büyük zekâları için temyizsiz bir mahkûmiyet kararı ve Kur'an-ı Kerim'in hükm-ü celili; Summun, bukmun, umyun, fehum la yuflihun."[4] cümlesiyle ifade eder.

Böyle bir Avrupa'nın hem bize hem de insanlığa "Batılılaşınız" yani "kapitalizme teslim olunuz" teklifinde bulunduğunu ifade eden Meriç, bu teklife karşın bürokratlarımızın Batılılaşmaktan çok, Batılılaşmış görünmek isteyerek karşılık verdiğini söyler. Çünkü bu teklifi yapan Avrupa'yı tanımadığımız gibi kendimizi de unutup, (Meriç 1997, 229) irfanımızı maziye bağlayan köprüleri -dil, millet ve müessese vs.- berhava ettik (Meriç 2006b, 60).

Meriç'e göre insanı insan, milleti millet yapan güç ve medeniyetlerin anahtarı hafıza/birikimdir. Hafızamızı kaybedişimizin büyük kayıp olduğunu söyleyen bilge-düşünüre göre düşünce, bütünü kucaklamak ve dünü yarına bağlamaktır. İstikbalin inşası kadimi anlamakla mümkün olacaktır. Çünkü olan'ı bilmeden olacağı fethedemeyiz (Meriç 2006a, 540). Türk insanı, şahsiyetinin kemâlini İslamiyet'te bularak bin yılda bu imanın en coşkun temsilcisi olmuştur. Terkibe kendi değerlerini katarak teslimiyeti değil, temessülü yani kendini buluşu gerçekleştirmiştir (Meriç t.y., 25).

Ona göre ulusal kimliğimizi ezmeğe çalışan her kültür emperyalisttir. Emperyalist tutuma karşı en iyi savunma ise yönteme yöntemle, kitaba kitapla, olumsuz sanat eserine olumlu sanat eseriyle karşı çıkmaktır (Meriç t.y., 31). İnsafı Batı'dan öğrenmek zorunda olmadığımızı söyleyen Meriç, gerçekten batılılaşmanın yolunu Avrupa'nın fuhşiyatının taklidinden değil, kadirşinaslığını istirdade/ele geçirmeye gayret etmek olarak görür (Meriç 1986, 229).

Var olan bir ezber olan Doğu'nun duygusal Batı'nın ise akılcı tezine karşın Meriç, Avrupa dışı ülkelerin bilhassa İslâm ülkelerinin kapitalizme girmeyip rasyonalitelerini eşyalaştırmadıkları için Batı'dan daha çok akılcı olduğunu iddia eder. Eşyalaşmanın ferman dinlettiği dünya, Calvin'in kaderci dünyası yani kapitalist Avrupa'dır. Püriten, duanın müessiriyetine inanmayıp eşyalaşmış şuur ve praksise inanır.

"Doğu ile Batı'yı yani insan beyninin bu iki yarım küresini" birleştirmek amacında ve arayışında olan Meriç, Batı'nın içinde bulunduğu çıkmazı

4 Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bundan dolayı akıl erdiremezler. (Bakara Suresi, 171)

"hakikat-adalet-aşk" trikotomisiyle aşabileceğini söyler. Bu hakikati İkbal, Akif, Tolstoy, Dostoyevski, Gandhi, Şeriati ve Said gibi düşünürlerin söylemlerinde bulur. "İmanıyla, diliyle, zevkleriyle İslam ve Türk, kafaca Avrupalı" olan Meriç'e göre, Asya Avrupalılaşamaz, İslâm Hıristiyanlaşamaz ve tarih ırmağı yerini değiştiremez. "İnsanlığın fetihlerini belli bir kıtanın inhisarında görmek gafletlerin en büyüğüdür." diyen Meriç, iki kıtanın hatta kıtaların cihanşümul bir teavün içinde el ele vereceklerine inanmak ister (Meriç 2006a, 43-44).

Kaynakça

Armağan, Mustafa. 2006. *Düşüncenin Gökkuşağı Cemil Meriç,* İstanbul: Ufuk Yayınları.

Baudrillard, Jean. 1989. *Amerika,* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Cündioğlu, Dücane. 2010. *Bir Mabet Bekçisi,* İstanbul: Kapı Yayınları.

Çağan, Kenan. 2016. "Cemil Meriç'in Osmanlı ve Cumhuriyet Üzerine Düşünceleri", *Hece* sayı: 157, s. 128-139.

Gencer, Tülay. 2012. "Cemil Meriç ile Türk Modernleşmesine Bir Bakış", *BEU SBE Dergisi,* 1/1, s. 19-33.

Meriç, Cemil. 1976. *Büyük Gazete*, söyleşisi.

Meriç, Cemil. 1986. *Kültürden İrfana*, İstanbul: İnsan Yayınları.

Meriç, Cemil. 1993. *Jurnal II,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 1994. *Bir Dünyanın Eşiğinde,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 1997. *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 1999. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 2005. *Bu Ülke,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 2006a. *Kırk Ambar,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 2006b. *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. 2008. *Işık Doğudan Gelir,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, Cemil. (t.y.). *Mağaradakiler,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, Hüseyin. 2003. "Batı Medeniyeti ve Cemil Meriç", *Köprü,* s. 81.

Poyraz, Serdar. 2006. "Thinking about Turkish Modernization: Cemil Meriç on Turkish Language, Culture, and Intellectuals", *Comparative Studies of South Asia, Africa and The Middle,* Duke Universty Press, V. 26, s. 434-445.

Tekin, Mehmet. 2003. *Cemil Meriç ile Söyleşiler,* İstanbul: Çizgi Kitabevi

Türker, Sadık. 2012. *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*, İstanbul: Külliyat Yayınları.

Mustağriplikten Osmanlılığa: Cemil Meriç'te İslâm Düşüncesi

ERDAL KURĞAN

Batı'yla ilişki kurmuş ve bu ilişkiyi koparma iradesi göstermiş farklı kültürel havzaların düşünsel ve politik kopuşlarında 60'ların dekolonizasyonu önemli bir yer tutar. Batı Avrupa ülkelerinde müşahhas hale gelen emperyalist saldırganlık, dekolonizasyonla sözde bağımsızlıklar inşa ederek üçüncü dünyaya özgürlük bahşettiği zehabını yaymaktadır. Aynı zamanda üçüncü dünyanın yerlileri ise bağımsızlıklarını elde ettikleri zehabına kapılmışlardır. Bu meselenin ağırlıklı olarak politik veçhesini oluşturuyor. Ancak diğer taraftan meselenin bir de düşünsel/epistemik boyutu söz konusudur. Osmanlı bakiyesi olarak yaşadığımız tarihsel tecrübeyi de buna eklediğimizde, mezkur düşünsel mücadelenin bize bakan yüzünü görmemiz mümkündür. Bu bağlamda Cemil Meriç'in Batı düşüncesiyle ilişki kurmuş olan Osmanlı aydınına –ve tabi ki kendi de dahil, Cumhuriyet dönemi aydınları da bundan müstağni değildir– verdiği isim olan "mustağriplik" üzerinde tekrar düşünülmeyi hak etmektedir.

Cemil Meriç, Osmanlı toplumunun idari ve düşünsel iki temeli olduğunu söyler: Ulema ve Yeniçeri.[1] Bu temellerden biri 1826'da kaybedilmiştir. Yeniçeriliğin ortadan kaldırılmasıyla ulema yalnız kalmıştır; bununla birlikte değişen Batı'nın ortaya attığı yeni suallere verecek cevabı da çok yoktur. Askeri zayıflık, düşünsel

1 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 5. Basım, s.289-291.

zayıflık zehabını doğurmuş ve ulema karşısında yeni bir zümre doğmuştur: Mustağripler. Tercüme Odası'nda, Tıbbiye Mektebi'nde, elçiliklerde, misyoner mekteplerinde yetişip ulemanın karşısına dikilir bu zümre.[2]

Aslında her ne kadar kavram Cemil Meriç ile özdeşleşse de ortaya ilk atan o değil. Ahmet Midhat Efendi 1888'de Stockholm'de sekizincisi düzenlenen Müsteşrikler Kongresi'ne katılmaya giderken "Bizi nereye yerleştirecekler acaba?" diye düşünür ve şöyle bir cevap verir kendi kendine: "Müsteşrik, Doğu irfanı ile uğraşan Avrupalıların kendilerine verdikleri isim. Aynı mevzu üzerinde çalışan bir Osmanlıya bu ismin verilmesi caiz değildir. Biz, son devir muharrirleri, maarif-i garbiyeyi Şark'a ithale çalışan birer müstağribiz."[3] Cemil Meriç'e göre Ahmet Midhat'ın resmi olarak kongreye katılması kurumsal ve kuramsal olarak Osmanlı aydınının, diğer bir anlamda da Müslüman dünyanın Batı karşısındaki üstünlüğünün terk edilmesidir. Zira Osmanlı için Batı şerri, batılı ve küfrü temsil etmekteydi. Osmanlı ise hakkı ve hidayeti temsil eder. Ahmet Midhat'tan sonra durum tersine döndü ve Osmanlı küçüldükçe küçüldü... Bu küçülmenin, kompleksin muharrik gücü ise hiç şüphesiz mustağriplerdi. Mustağripler, kendi ülkelerinden, kendi kültürlerinden ve dinlerinden adeta iğrenmektedirler. Onlara göre Osmanlı'ya ya da İslâm'a ait her değer suçtur, tarih dışıdır; asıl olan Batı'dır.

Cemil Meriç'te mustağrip, müsteşrike nazire yapmak maksadıyla kullanılıyor. Kimliğini kaybeden, İrfan'ı ile alakasını kaybeden aydına, mustağrip yani "Batı'nın yeniçerisi" diyor. Bununla da kalmayıp, Batı, tarihimizi tahrip ve tahrif görevini mustağriplere verdi der ve ekler "Biz de mustağribiz!"[4]

Oryantalizm, Oksidentalizm ve *Mustağriplik*

Mustağrip kavramının kullanıldığı çoğu yerde, doğrudan kelime çevirisi üzerinden yapılan değerlendirmelerinde çokça düşülen bir hatayı dile getirmemiz gerekiyor. Genel olarak şöyle bir kanı söz konusu: mustağrip müsteşriğe karşı duran, anti-müsteşrik olarak kullanılır ya da oryantalizme karşı oksidentalizmin kullanılması gibi... Oysa Cemil Meriç'in literatürde tedavüle soktuğu mustağriplik, oksidentalizmden çok farklı bir an-

2 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, 27. Basım, s.228; *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 5. Basım, s.283.

3 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.131-162.

4 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 5. Basım, s.280.

lama işaret ediyor. Bunu daha iyi anlatabilmek için burada oryantalizm ve oksidentalizm kavramlarını/tavırlarını tekrar hatırlamamız gerek.

Oryantalizmi sömürgeciliğin keşif kolu olarak tanımlayan Cemil Meriç[5], bu mevzuda en esaslı eleştirinin Edward Said tarafından yapıldığını söyler.[6] Peki Said'in alameti farikası ne idi? Ya da Oryantalizm hakkında dile getirdiği meselelerin kendisinden önce yapılan tartışmalardan farkı ne idi?[7] Tüm bu sorulara verilecek cevap bir yanıyla Meriç'in mustağriplik mefhumuna da açıklık getirmeye yarayacaktır.

Kısaca ifade edilecek olursa, Said oryantalizm derken, temelde üçlü bir kategorizasyona giderek *i*- Orient'i çalışanlar (doğrudan, keskin Doğu-Batı ayrımı yapmadan ifa edilen çalışmalar ki bunların nesli artık tükenmiştir, ruhları Orient Studies'de aranabilir); *ii*- Epistemolojik ve ontolojik bir ayrıma giderek, Doğu/Orient ile Batı/Occident arasında keskin ve kapatılmaz bir fark görenlerin 'Öteki'yi yani Orient'i çalışanlar; *iii*- Doğu'yu tahakkümü altına alan, onun üstünde otoritesini kuran ve bu düzeni sürekli kılacak bir söylemi inşa eden Batı'nın tüm tavırları/çalışmaları.[8] Said'in tartışmaya açtığı oryantalizm eleştirisi ağırlıklı olarak son iki noktada yoğunlaşmakta ve "Orient ile Oksident arasında ontolojik ve epistemolojik ayrım yaparak, iki dünyanın özünde birbirinden tamamen farklı olduğunu dile getiren akademik ve epistemik çalışmaların ürettiği retorik, kapanması imkansız ve sürekli olarak tahakküme boyun eğmeyi yeniden yaratan hegemonik üstünlük" kastedilmektedir. Tabii ki bunlar salt akademik mahfillerde ya da kitaplarda sakin sakin durmamakta, bilakis tüm mezkur çalışmalar politik mecraya tahvil edilebilirlikleri üzerinden değer kazanmaktadır. Diğer bir deyişle, Oryantalist çalışmalar her ne kadar üstü akademik ya da edebi formla örtülse de özü itibariyle ve pratik getirileri nedeniyle tamamen politik çalışmalardır. Bununla beraber Doğu'nun mistik, egzotik, irrasyonel ve keşfedilmeyi bekleyen bir bakire olduğunu söyler. Batı'nın yüceliğini, hegemonik üstünlüğünü sürekli olarak yeniden üreten Doğu imgesi yaratarak Doğu'yu/Şark'ı da Şarklaştıran çalışmalar;

5 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İletişim Yay., 1. Basım, s.85 vd.

6 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İletişim Yay., 1. Basım, s.89 vd.

7 Örneğin, aslen Mısırlı bir Kıpti Hristiyan olan ve ideolojik tercihini marksizmden yana yapan Enver Abdulmalik'in benzer isimli çalışması (bkz. Aytaç Yıldız (ed.), *Oryantalizm –Tartışma Metinleri-*, Doğubatı Yay.), Said'den önce olmasına rağmen neden benzer bir ilgiye mazhar olamadı? Sanırım buradaki temel kritik nokta, hem Said'in çalışmasını Foucault'dan mülhem söylem analizi üzerine kurması hem de diasporada yaşayan bir Ortadoğulu olmasıdır. Bu arada Said'in de Abdulmalik gibi Hıristiyan bir aileye mensup olduğunu da hatırda tutmamız gerekiyor.

8 Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979, s.2-3.

diğer bir deyişle kendini merkeze aldıktan sonra öteki olarak "şark"ı inşa eden ve yukarıda anılan tüm özellikleri kendi dışındaki her kültüre teşmil edip onları şarklılaştırarak inceleme nesnesi haline getirmek.[9]

Oryantalizmin akademik mecralardaki baskın tavrı, başta da belirttiğimiz gibi 60'lar sonrasında eleştiriye tabi tutulmaya başlanmış, 70'lerde devam eden kritikler 80'lerde iyice kristalleşmiştir.[10] Said'in adı geçen çalışmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. 2000'ler sonrasında ise tartışma başka bir boyut kazanarak 'Oksidentalizm' kavramı epistemik olduğu kadar politik bir anlamı da yoğun olarak imlemeye başlamıştır. Her ne kadar tartışmaya katılanların tercihleri kadar fazla tezahürlere sahip olsa da, oksidentalizmi temelde iki çerçevede değerlendirmek mümkündür.[11] Bu bağlamda Oksidentalizm;

i. Nasıl daha iyi model olunur, Batı'nın oksidental değerleri nasıl geliştirilebilir sorusuna cevap arayan çalışmalar[12],
ii. Batı değerlerine karşı düşmanca yıkıcı bir tavır takınan, Batı-karşıtı nefretin tezahürü olan yaklaşımlar[13] ya da Hasan Hanefi ve benzeri gecikmiş modernliği postmodern dönemde yaşayanların dile getirdiği "mücadeleci" tanım. Yani Batı'nın Doğu'yu inceleme hakkı varsa Doğu'nun da Batı'yı inceleme hakkı vardır, Batı'nın oryantalizm ile elde ettiği bilgiyi Doğu üzerinde tahakküm kurma ve sömürü için kullandığını göz önünde bulundurarak oksidentalizmin bir nefs-i müdafaa ve Batı tahakkümünden kurtulmanın yolu yani özgürleşme hareketi olduğunu söyleyen yaklaşım.

Yukarıda anlatılan tüm bunları da göz önünde bulundurarak diyebiliriz ki Cemil Meriç'teki mustağriplik, oksidentalizmden tamamen farklı bir duruma/tavra işaret etmektedir. Mustağrip Doğulu olmasına rağmen Doğu'ya Batı'nın değerlerini ve yüceliğini öğretme derdindedir. Doğuyu,

9 Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage, 1979, s.3-4.

10 Kısmen mezkûr kronolojiyi de takip eden tartışmaların derli toplu bir seçkisi için bkz. Aytaç Yıldız (ed.), *Oryantalizm –Tartışma Metinleri-*, Doğubatı Yay.

11 Abdullah Metin'in üçlü ayrımını kullanışlı bulmamamızın nedeni, gerek Buruma & Margalit'in gerekse Hanefi'nin tanımlarının özünde Batı karşısında mücadeleyi görmeleridir. Bu mücadelenin karakteri hakkında farklılaşan yaklaşımların altında yatan sebebin ideolojik tercihler olması.

12 Abdullah Metin, *Oksidentalizm –İki Doğu İki Batı-*, Açılım Kitap Yay., s.86-122.

13 Buruma & Margalit, *Occidentalism –The West in the Eyes of Its Enemies-*, The Penguin Press, 2004. Bu metni yazanların temel motivasyonlarının oryantalist olduğunu söylemek mümkündür. Hatta İslamofobik önyargıların bolca arz-ı endam ettiği metnin yazarlarının –en azından Margalit'in– Siyonist bir ajandayı da gayet rahat bir şekilde taşıyabileceklerini de eklememiz gerek.

Doğulu insanı ve onun sosyo-kültürel yapısını aşağılayan mustağrip, bu anlamı ile 'Batı'nın Yeniçerisi'dir.[14] Fakat bir farkla ki Osmanlı gayrimüslimlerden devşirdiği yeniçerileri veya Enderun ahalisini kendi içinde eritip müminleştiririrken, yani rafine birer Doğulu yaparken, Batı mustağripleri hiçbir zaman kabul etmez; kendisiyle eşdeğer tutmaz. Uşaklı efendi bir olur mu hiç? Çünkü Batı'ya göre tüm Kur'an'lar yakılmış, tüm camiler/medreseler yok edilmiş olsa da Doğu Osmanlıdır; Osmanlı, yani İslâm. Karanlık, tehlikeli, düşman bir yığın![15] Biraz da bundan dolayı Batı, Doğu üzerine çalışan Doğulu'ya *müsteşrik* payesini vermez.

Mustağriplikten Osmanlılığa

Peki, Cemil Meriç kendisini düşünsel olarak nerede görmektedir? Hayatının 1960'ların başına kadar olan kısmı için *mustağrip* kavramını kullanmaktadır. Sonrası ise Doğu ile ilişki kurma yani Hind ile ilişki kurma ve 60'ların ikinci yarısından itibaren *Osmanlı* olmak ile tamamlanır.[16] Yani her ne kadar ilk gençlik yıllarında kendini koyu Müslüman biri olarak tanımlasa da, mustağriplik *irfan* ile kurduğu ilişkinin güçlenmesi sürecinde sürekli ona eşlik eder.

Ancak burada bir şeyi açıklığa kavuşturmak gerekiyor: Cemil Meriç'te Doğu-Batı dikotomisi, son tahlilde kültür-irfan ayrımına indirgenebilir ya da en azından Cemil Meriç böyle yapmaktadır. Doğu dediğimiz sadece İslâm mıdır Cemil Meriç düşüncesinde? Hayır, İslâm'la beraber en az onun kadar etkili olan ve Meriç'e göre tasavvuf aracılığıyla İslâm'ı da etkileyen Hint de Doğu'dur. Cemil Meriç'in bu yargısına ve bu yargının oryantalist menşeine rezerv koyduğumu belirtmeliyim.[17] Diğer taraftan İslâm'ın Doğu'ya indirgenmesi de oryantalist çağrışımları fazlasıyla taşımaktadır. Bu üslubun ve kalkış noktasının Cemil Meriç'teki yeri önemlidir. Mustağriplikten rücu edip[18] sadece Osmanlı olması, Hind düşüncesiyle başlayıp İslâm düşüncesinin *irfan*ıyla kurduğu ilişkinin güçlenmesi neticesindedir.

14 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 5. Basım, s.280.

15 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, 2. baskı, s.383-385.

16 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç*, Kapı Yayınları, s.8.

17 Tasavvuf'un bir öğreti değil, takva ve rikkat çabası olduğunu söylememiz gerekiyor. Her ne kadar züht vb. amellerin Hind kıtasındaki bazı perhizlerle benzerlik göstermesi söz konusu olsa da, Müslümanların tarihinde Mutasavvıf olarak anılan şahsiyetlerin Hint ile ilişki kurulmasından çok önceleri gelmiş olması bunun basit bit göstergesidir.

18 Cemil Meriç, *Jurnal II*, 4. Basım, s.196

Cemil Meriç'in hayatında "devrim" olarak nitelenebilecek, bir kırılma şeklinde keskin bir değişim ve dönüşüm yoktur. Her ne kadar gençlik yıllarında kendisini marksist olarak niteleme cesareti gösterip, bu düşünsel tavrı 'namuslu olmanın' bir gereği görse bile, kemal yaşa erdiğinde artık tek bir ayıraç vardır: Namuslu olmak ile namussuz olmak. Onun için düşünce yelpazesinin sağında ya da solunda olmak değil, namuslu olup olmamak daha gerçekçi ve muteber bir ayrım olmaktadır. Biraz da bunun etkisiyle, hayatındaki değişimi olgunlaşma olarak okumak mümkündür. Anılan bu olgunlaşma bir süreç boyunca gelişmiş bir duruma işaret etmektedir. Ancak bu durum nihayetinde kemale ermiş midir diye sorulacak olursa maalesef buna müspet bir cevap vermek olanaksızdır. En azından metinleri bağlamında bunun böyle olduğunu teslim etmemiz gerekiyor.

60'lı ve 70'li yılların entelektüel-akademik cemaatlerin ya Kemalist ya marksist ya da bunları meczeden üçüncü dünya milliyetçiliğinin Türkiye formu olan Milli Demokratik Devrimci (MDD) olduğu bir vasatta Cemil Meriç'in Osmanlı'dan, Osmanlı irfanından, İslâm'dan bahsetmesi hafife alınacak bir duruş değildir. Bilakis tüm dışlamaları, yok saymaları, entelektüel diasporaya hüküm giymeyi göze almayı gerektirmektedir.[19] Böyle bir düşünsel aurada İslâm'ın politik ve itikadi kabullerinin tüm yönleriyle dile getirip tartışmanın çok zor olduğunu da teslim etmemiz gerek. Ancak bununla beraber İslâm'a ve İslâm'ın dünya görüşüne imanın gerektirdiği temel umdelerin, 80'lere gelindiğinde bile tam olarak müstakil bir güzergâha oturtulmamış olması, maalesef bazı eksik noktalara işaret etmektedir. Özellikle tüm içtenliğini, hesapsız kitapsız ve samimi düşüncelerini dile getirdiği farklı metinlerin seçkisi olan jurnallerinin ikinci cildinin bir çok yerinde bunu görmek mümkündür. Tabi buna vefatından önce Hüsamettin Arslan'a verdiği, düşüncelerini en derli toplu görebilmemize imkan sağlayan mülakatı da eklememiz şartıyla.[20]

İslâm Düşüncesi ile İlişki ve İçtimaı Bir İlim Olarak Fıkıh

Cemil Meriç'in İslâm düşüncesi ile kurduğu ilişkiye gelince İlk olarak şunu belirtmeliyiz ki İslâm düşüncesi tanımlanmasını salt akademik anlamda kullanmamaktayız. Akademik endüstride "İslâm düşüncesi" başlığı altında temel olarak *tasavvuf* (aslında buna sufizm demek daha akademik

19 Bu bağlamda Cemil Meriç'in ve yakınlarının maruz kaldıkları dışlanmayı, ya da günün moda kavramıyla kendilerine uygulanan mobbingi kızı Ümit Meriç'in tanıklığı üzerinden öğrenmek yeteri kadar fikir verecektir.

20 Bkz. Hüsamettin Arslan, "Nesillerin Mirası", *Türkiye Kültür ve Sanat Yıllığı*, Türkiye Yazarlar Birliği Yayını, Ankara 1986, s.586-594.

olmakta), *İslâm felsefesi* ve *kelam* (bu son ikisini de *metafizik* içerisinde değerlendirmek mümkündür) disiplinleri kabul edilmekte ve değerlendirilmektedir. Ancak Cemil Meriç'in İslâm düşüncesi ile ilişki kurmasına vesile olan isimlerin kritik ortak noktası *f*ıkıh'tır. Fakat Fıkıh bağımsız bir bütün olarak İslâm düşüncesinde değerlendirilmemekte felsefenin bazı alt başlıkları içinde değerlendirilmektedir. Örneğin siyaset felsefesinin, ahlak felsefesinin... Bu bağlamda Cemil Meriç'in İslâm düşüncesi ile kurduğu sıkı ve yoğun bağ, ağırlıklı olarak İbni Haldun ve Tunuslu Hayrettin Paşa üzerinden olmuştur. Hiç kuşkusuz başka isimleri de saymak mümkündür, Said Nursi, İhvan-ı Safa, S. Hüseyin Nasr, R. Garaudy, Ali Şeriati, Seyyid Kutub gibi... Ancak Tunuslu olan İbni Haldun Hayrettin Paşa'nın etkileri diğerlerine çok bastırmakta, düşünsel olarak daha etkin durumdadır. Bunda etkili olan sebep ise, bu satırların yazarına göre Cemil Meriç'in sosyolog kimliği ve sosyal/içtimai değişimi anlamaya olan ilgisidir. Her ne kadar dile getirmemiş olsa da, fıkhı İslâm toplumlarının sosyolojisi olarak okuma ve değerlendirme eğilimindedir.

Yukarıda söz konusu edilenlerle beraber, Cemil Meriç'in İslâm düşünürlerinin diğerleriyle sözgelimi İmam Gazali, Fahrettin Razi vb. ile olan ünsiyetinin zayıf olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Mezkur zayıflığın sebebi bu mecrada heybesinin hafif olmasıdır. Tasavvufu Hint'e bağlanmasını da bu minvalde değerlendirmek gerekiyor.

Tekrar mustağripliğe dönecek olursak, mustağrip II. Meşrutiyet'ten bu yana mazisini aramaktadır. Kimi zaman bu mazi Antik Yunan olurken, kimi zaman İran, kimi zaman da Turan olmaktadır.[21] Ancak her ne hikmetse mustağrip için İslâm bir türlü kaynak olamamaktadır. Çünkü bu grup İslâm'a düşmandır.

Cemil Meriç için mustağriplikten kurtuluşun yolu İslâm'a teslimiyetten geçmektedir. Ancak bu teslimiyette külli bir veçhe yoktur. Çünkü o heterodokstur. Gerek verdiği mülakatlarda, gerekse Hint üzerine yazdığı metinlerde bu heterodoksiyi görmek mümkün. Tam da bu noktada R. Guénon, S. Hüseyin Nasr vb. tradisyonalistlerle benzer düşündüğünü söylenebilir. Mutlak bir hakikat anlayışından ziyade, her toplumda tezahür edebilecek, farklı zamansallıklarda farklı biçimler alabilecek bir hakikat anlayışıdır bu. Şeriat'ın keskin ve mutlak tezahürlerini yadsıyan tradisyonel yaklaşım, hakikat anlayışı bağlamında Cemil Meriç'te görülebilmektedir. Kalbi imanın İslâm olduğunu ikrar etse de, zihni Batılıdır; temel olarak düşünsel beslenme kaynağı Batı'dır.

21 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, 5. Basım, s.292.

İslâm düşüncesi ile kurduğu bağın eklektik olduğunu ve aynı zamanda yeteri kadar güçlü olmadığını teslim etmemiz gerekiyor. Bu eksiklik iki boyutu ile böyle:

i. İslâm düşünürlerini ilk olarak Fransızca üzerinden okumakta,

ii. İslâm düşüncesinin Türkçe metinlerini ya da Osmanlı metinlerini bir adım önde tutar ve önemser. Örneğin Tunuslu Hayrettin Paşa'nın II. Abdülhamid tarafından sadarete getirilmesine kızan Namık Kemal'e hak verir ve Paşa için '... Osmanlı'dan çok İslâm'dı' der.[22]

İslâm düşüncesi bağlamında kültür-irfan meselesini gelecek olursak, 'bir Türk aydını olarak kültürün mü hizmetindesiniz yoksa irfanın mı?' sorusuna şu yanıtı verir: "Ben de belli bir çağın insanı olarak kültürün hizmetindeyim şimdiye kadar. Dünya kütüphanelerinin kapılarını yurdumun insanlarına açmak istedim. Hint ormanlarının uğultusunu taşıdım, edebiyatımıza. Batı'nın büyük düşünce fatihlerini konuşturdum. Eserlerimin 'kültür' cildi aşağı yukarı tamamlandı. Bundan sonra 'irfan' cildi başlayacak. Ayrıntılarla fazla uğraştım şimdiye kadar. Artık bu uzun yolculukta devşirebildiğim hakikat meyvalarını takdime çalışacağım okuyucularıma. Kültürden çok irfanla uğraşmak istiyorum."[23] Bunu söylerken sene 1985-86 civarı ve maalesef eserlerinin irfan cildi olan *Kültürden İrfana* kanaatimizce beklentiyi karşılamaktan uzak kalmıştır. *Bir Dünyanın Eşiğinde*'deki yoğun emek ve bilgi bu eserde yok denecek kadar az maalesef. Son dönem eserlerinin yayımlandığı zamanda âmâ olması ve ancak talebelerinin (ya da sekreterlerinin) okuduğu metinlerle ilişki kurabilmesi bu sınırlamada en önemli etkendir hiç kuşkusuz.

Toparlayacak olursak, özetle, Cemil Meriç'te İslâm kurucu unsurdur. Bununla beraber İslâm, daha doğrusu İslâm'ın son beş-altı asırdaki temsilcisi ise Osmanlıdır; bu bağlamda Cemil Meriç'te İslâm olma en genel anlamıyla birlikte -mustağriplik olsa bile- Osmanlı olmak anlamına geliyor. Yani itikadi bir kavrayıştan ve tavırdan ziyade sosyo-kültürel ve epistemik bir münasebet söz konusu.

22 Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 11. Basım, s.47.

23 Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İletişim Yay., 1. Basım, s.34.

Cemil Meriç Düşüncesinde Anarşizm ve İslâm

DİLAVER DEMİRAĞ

Bu ülkede yerlilik ile milliyetçilik arasındaki önemli ayrımın farkında olan ve yerlilik düşüncesini İslâm kültürü üzerinden oluşturan Cemil Meriç, İslâm ile anarşizm arasında ilişki ya da yakınlık oluşturma noktasında da özgün bir düşünür olmuştur.

Cemil Meriç ülkede yaygın kullanıma sokulan ve seksen öncesinde kardeş kavgası olarak sahnelenen kanlı oyunda anarşi lafzına karşı çıkar. Olan şeyin anarşizmle hiçbir ilişkisi olmadığını, yaşanan şeyin sosyolojide Durkheim tarafından dolaşıma sokulan anomi olduğunu belirtir. Cemil Meriç'e göre anarşizm yaygın kullanımda anlaşıldığı gibi düzensizlik değildir. "Tersine", der Cemil Meriç, "anarşizm bir ahlak sistemine dayanır ve bu yönü ile batı düşüncesinde İslâm'a en yakın düşüncedir." Türkiye düşünce hayatında ilk defa anarşizme hakkını teslim ederken ileriki yıllarda İslâm ile anarşizm arasında yakınlaşma çabalarına giren Müslüman anarşistlere de adeta bir ışık tutar.

Cemil Meriç'in anarşizm konusunda kataşist bir devrimciliğe dayanan ve Fransız aydınlanmacılığından beslenerek keskin bir din karşıtlığı üzerine kurulu olan Bakunin tarzı bir anarşizm anlayışından çok, *Sosyoloji Notları*'nda yer verdiği ütopik sosyalistler gibi farklı bir duruşu olan Proudhon'a referans verdiği söylenebilir. Ahlak konusundaki vurguları da hem Proudhon'a hem Kropotkin'e hem de Landauer ve Tolstoy'a dayandırılabilir.

Ben bu tebliğde hem Cemil Meriç'in düşünce dünyası içinde anarşizmin ve anarşizm İslâm yakınlaşması çabasına değindim, hem de Batı'da uç veren sol sonrası anarşizm içinde İslâmî anarşistlerden söz edeceğim. Kendi adıma ben de anarşi ile İslâm arasında marksizmle kıyaslandığında yakınlıklar kurmanın daha imkân dâhilinde olduğunu düşünüyorum.

Cemil Meriç'in anarşizm konusundaki düşüncelerine geçmeden evvel biraz kavramsal bir alt yapı kurmak istiyorum. Anarşi ve anarşizm nedir neye dayanır, anarşi düşüncesi içinde etik olgusunun yeri nedir din ile anarşi, içinde din nasıl ele alındı Tolstoy'un yeri ve dini anarşistlere değinip, daha sonra Cemil Meriç anarşizmi nasıl ele almış, Proudhon'u nasıl okumuş, neden örneğin bir Landaur'e değinip onun *sprit* kavramına yer vermediğini de sorgulayacağız.

Anarşizm Nedir?

Anarşi, anarşizm, Cemil Meriç'in o güzel Türkçesi ile bu mefhumlar ne yazık ki onca çabaya, bu konuda çıkan onca yayına rağmen hâlâ tanınmayan kavramlar. Anarşi düpedüz kargaşa, anarşizm ise bir tahrip kalıbı olarak toplumu ayakta tutan ne kadar değer varsa onları yıkan bir yıkıcılık. Bakunin gibi devrimci bir çılgın bile anarşizm denen siyasal tahayyülün böyle algılandığını düşünse herhalde kahrından ölürdü. *Etika*'da insan doğasının nasıl ahlaki bir teçhiz ile yapılandığını göstermek için Darwin'e adeta gol atan bir evrim kavramlaştırması ile dayanışmanın doğada olan bir etik değer olduğunu gösterme derdindeki Kropotkin ise, büyük bir yeise kapılıverirdi. Modern zamanlarda azgın bir canavar gibi önüne gelen her şeyi yutan kapitalizm ile insanı demir bir kafesin içine tıkıverip ruhuna pranga vurmaya kalkan modern devlete bir isyan olarak doğdu anarşizm. Nihilizm bir hiçlik felsefesi olarak değerlerin yadsınması ise, anarşizm değerlerin adeta taşkın bir şekilde sele dönüştüğü bir evrendir. anarşizm insanın özgür doğduğunun ifadesidir ve Mehmet Akif'in dizesi ile "hangi çılgın zincir vuracakmış şaşarım"ın dile gelmesidir.

Daniel Colson *Anarşist Felsefe* kitabının girişinde anarşizme yönelik ilgisizlikten söz eder.

> Anarşizm, tarihinin hareketli ve kimi zaman acımasız niteliğiyle, aşırı talepleriyle, önde gelen şahsiyetlerinin marjinalliği ya da popüler boyutuyla, aynı zamanda da en teorik metinlerinin niteliğiyle, Batı'nın felsefi ve politik düşüncesinde asla gerçek bir kabul görmemiştir. Bunun için yirminci yüzyılın ikinci yarısını beklemek gerekmiştir. O dönemde de anarşizme referans yapmak yavaş yavaş aşina ve muğlak bir merak

konusu haline gelmişti. Marjinal ve az çok sempatik bu referansın toplumsal ve teorik içerimlerinin radikalliği, tutarlılığı ve dolaysızlığı nihayet görülebilsin umuduyla gençlik zaman zaman kendini feda etmek zorunda kalmıştı.[1]

Colson'un sözünü ettiği feda eden gençlik daha çok 1968 yılına Paris üniversitelerinde başlayan isyan hareketlerine bir gönderme kanımca. Ama yine onun sözünü ettiği gibi bir akademik ilgi alanı olarak değerlendirilmesi ise ABD'nin Seattle kentinde yapılan Dünya Ticaret Örgütü'nün toplantısında deyim yerinde ise ortalığı savaş alanına çeviren Kara Blog eylemleri ile oluştu. Kara Blog eylemleri ne yazık ki yeterince anlaşılamadı. Neden bankalar, batı başkentlerinin en ünlü markaların yer aldığı caddelerindeki dükkânlara medyada yer alan biçimi ile vandalistlik olarak yorumlanan şekli ile acımasızca saldırdıkları, polisle neden çatıştıkları ya da Yunanistan'da sıkça görülen şekli ile araçların ateşe verildiği sokakların atılan molotofkokteylinden yangın yerine döndüğü izah edilmiştir. Oysa Kara Blog ilkeleri ile Provo (Provokasyon sözcüğünün kısaltılmış kullanımı) hareketi aslında siyasal otorite olarak modern devletin baskıcı yüzünü ortaya çıkartmayı amaçlar. Bir hukuk tarihçisi olan günümüzün en bilinen siyasi analistlerden Giorgio Agamben'in deyimi ile bir sıkıyönetim biçimini yani hukukun askıya alınıp polisiye şiddetin denetimsiz kaldığı şiddetin kristal gecesinin[2] ortaya çıktığı İstisna halini ortaya koymayı amaçlar. Woodcock Provaların manifestosuna yer verir.

1 Daniel Colson, *Anarşist Felsefe Sözlüğü*, çev: Işık Ergüden, Versus Yayınları, İstanbul, 2011, s.18.

2 Kristal Gece: *Kristal Gece* (Almanca: Kristallnacht), 9 Kasım 1938 gecesi Alman Nazilerce, Yahudilere ait ev, iş yeri ve sinagoglara yapılmış kanlı ve ölümcül saldırıların adıdır. Bu saldırıların bahanesi Paris'teki bir suikasttı. 1938'de Almanya ülkede yaşayan 17 bin Polonyalı Yahudi'yi sınır dışı etti. Polonya tarafından da ülkeye kabul edilmeyen bu kişiler iki ülke arasında sıkışıp kaldı, çoğu soğuk, açlık ve hastalıktan yaşamını yitirdi. Bu kaderi paylaşanların arasında kendi ailesinin de bulunduğunu öğrenen 17 yaşındaki Herschel Grynszpan, Paris'teki Alman Büyükelçiliği'ni basarak karşısına ilk çıkan kişi Konsolos yardımcısı Ernst vom Rath'ı vurdu. Hitler'in sağ kolu Goebbels, bunun planlanarak düzenlenmiş bir Yahudi komplosu olduğunu öne sürerek Alman ırkının öcünü alması gerektiğini konuşmalarında halka empoze etti. Yahudilere karşı arada sırada yapılan saldırıları öven Goebbels, partisinin bu tür saldırı girişimlerinin olmayacağını, ancak bu tür olayların olması halinde asla müdahale edilmeyeceğini basın yoluyla duyurdu. Sivil ajanların da halkı kışkırtmasıyla Kasım'ın 9'unu 10'una bağlayan gece kanlı saldırılara göz yumuldu. Polis ve itfaiye olaylara kasıtlı olarak müdahale etmedi. Olaylar yer yer 13 Kasım'a kadar sürmüştür. Geceye bu ad, saldırıdan sonra sokakları kaplayan cam kırıklarının ışıltılarından esinlenerek verilmiştir, ancak tartışmalıdır. Pogrom (katliam/kıyım) gecesi ya da Kasım pogromları olarak da anılır. Gecenin sonunda 91 Yahudi öldürülmüş, yüzlercesi ağır yaralanmış, Yahudilere ait 7.500 dolayında iş yeri yağmalanmış, tahminen 177 sinagog yakılıp yıkılmış, pek çok mezarlık tahrip edilmişti.

> Provokasyonu [diyordu bir Provo manifestosu] otoritenin maskesini indirmek için kullanırız. Bizim için hazırladıkları üniformalar, çizmeler, miğferler, süvari kılıçları, coplar, yangın hortumları, polis köpekleri, göz yaşartıcı bombalar ve tüm diğer baskı araçları ortaya çıkarılmalıdır. Otoriteler öfkeden kudurmaya zorlanmalıdır; bize emrederek, her yönden tehditler savurarak, yasak koyarak, bizi suçlayıp mahkûm ederek... Giderek gözden düşecekler ve devrimci ruh olgunlaşacaktır. Yine devrimci bir duygu egemen olacaktır: Kriz. Provoke edilen otoritenin krizi. Enternasyonal Provotarya'dan istediğimiz böyle muazzam bir provokasyondur.[3]

Seattle'de anarşizm medyatik bir biçimde gündeme geldi. İsyancı anarşizm diye bilinen ve şiddete kapalı olmayan anarşist eylem biçimi ana akım anarşizm olarak değerlendirilemez. Günümüzde anarşist eylemsellik daha çok gündelik yaşamı dönüştürerek bugünün dünyasında anarşinin yaşanabilirliğini örneklemek olarak adlandırabileceğimiz komünler, yoksullar, ekolojik eylemler ya da provalar olarak bilinen şiddet yerine otoriteyle dalga geçmek şeklindeki karnavelesk anarşi anlayışlarında daha fazla hayat bulmakta. Bu anlamda doğrudan eylem dendiğinde akla silahlı propaganda eylemlerini de dışlamayan kimi isyancı anarşist akımlar Anarşist öğretiler noktasında marjinal kabul edilebilir. Nitekim George Woodcock anarşizmin şiddeti esas alan bir siyasal öğreti olmadığını belirtir ve şu örnekleri verir:

> Anarşizm kamuoyunda hâlâ politik terörizmle ilişkilendirilmektedir, ama bu zorunlu bir ilişki değildir; sınırlı bir düzeyin ötesinde tarihsel olarak da gerekçelendirilemez.
>
> Anarşistler nihai genel amaçlar konusunda büyük ölçüde fikir birliği içinde olsalar da; bu amaca ulaşmak için gerekli olan taktikler konusunda olağanüstü bir anlaşn1azlık Sergilerler ve özellikle şiddet konusunda anlaşmazlık artar. Tostoycular şiddeti hiçbir koşul altında kabul etmiyorlardı; Godwin değişimi tartışma yoluyla, Proudhon ve taraftarları ise kooperatif örgütlenmelerin barışçı bir şekilde çoğalmasıyla getirmeye çalışıyorlardı: Kropotkin şiddeti kabul ediyordu ama gönülsüz bir biçimde ve yalnızca devrimler sırasında kaçınılmaz olarak ortaya çıktığını ve devrimlerin ilerlemesindeki kaçınılmaz aşamalar olduğunu düşündüğü için; birçok barikatta çarpışan ve köylü ayaklanmalarının kana susamışlığına övgüler düzen Bakunin bile, aşağıdaki düşünceleri dile getirdiği zaman olduğu gibi tereddütlü anlar yaşıyordu:
>
> İnsanların aptallığı nedeniyle kanlı devrimler sık sık gerekli olur; ama her zaman beladırlar, korkunç bir bela ve büyük bir felakettirler; yalnızca kurbanlar açısından değil, adına gerçekleştikleri amacın saflığı ve mükemmelliği açısından da.

3 George Woodcock, *Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, Çev: Alev Türker, Kaos Yayınları, İstanbul, 1996, s.10.

> Aslında, anarşistlerin şiddeti kabul ettikleri yerlerde, bunun nedeni büyük ölçüde Fransız, Amerikan ve son olarak İngiliz Devrimlerinden kaynaklanan geleneklere bağlılıklarıydı; jakobenler, marksistler, blanquistler ve Mazzini ile Garibaldi taraftarları gibi, dönemlerinin diğer hareketleriyle paylaştıkları özgürlük adına şiddetli halk eylemi gelenekleri.
>
> Zaman içinde -özellikle de 1871 Komünü 'nün anısı solmaya başladıkça-gelenek romantik bir havaya büründü; devrimci mitin bir parçası haline geldi ve birçok ülkede fiili uygulamayla pek az ilişkisi vardı aslında. Özellikle İspanya, İtalya ve Rusya'da, şiddet politik yaşamın ayrılmaz bir parçasıydı; bu ülkelerde diğer taraftarlar gibi anarşistler de isyancılığı hemen hemen bir rutin olarak benimsediler; ama anarşist tarihin ünlüleri arasında şiddet eylemi kahramanlarının sayısı söz şövalyelerinin sayısından çok daha azdır.[4]

Peki, o zaman anarşizm neyi amaçlar. "An-archy", "hükmedenin olmadığı" veya daha genel bir ifade ile "otoritenin olmadığı" anlamına gelir; ve bu anlamda anarşistler tarafından kullanılmaktadır. Bu bağlamda anarşizm, sadece devlete değil, kapitalizmin asıl güç kaynağına tekelleşmiş mülkiyet olarak sermayenin sorgulanamaz otoritesine ve devlete saldırır.

Nitekim anarşist düşünce içinde önemli bir yere sahip olan Maletesta anarşizmin şiddetsizlik olduğunu belirterek

> Anarşi şiddetsizlik demektir; insanın insan üzerinde egemenlik kurmaması demektir; şiddet yoluyla zorlamama demektir. (...) Anarşistleri bütün ötekilerden ayıran şeyse, şiddetten nefret etmeleri, şiddeti, yani maddi şiddeti, insanların kendi aralarındaki ilişkilerin dışına sürüp atma arzusu ve amacıdır.[5]

Bu bağlamı ile anarşizm, anarşiyi, yani "efendinin, hükümdarın olmamasını" amaçlayan politik bir idealdir. Diğer bir deyişle, anarşizm bireylerin birbirleriyle eşitler olarak özgürce işbirliği içinde olabileceği bir toplum yaratmayı amaçlayan politik bir kuramdır. Böylece, anarşizm gerekli olmadıkları gibi-aynı zamanda da- bireye ve onların bireyselliğine zararlı olan tüm hiyerarşik kontrol biçimlerine -ister devletin isterse kapitalist olsun-karşı çıkar.

Anarşist L. Susan Brown'un sözleriyle:

> Anarşizmin genel algılanışı şiddetli, devlet-karşıtı bir hareket [olduğu] iken; anarşizm hükümetin gücüne [karşı] basit bir başkaldırının ötesinde, çok daha incelikli ve nüanslı [olan] bir gelenektir. Anarşistler iktidar ve hükmetmenin [ing. domination, tahakküm] toplum için gerek-

4 *A.g.e.*, s.20.

5 Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet, Daha Çok Toplum Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, çev: Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1994, s.75.

> li olduğu fikrine karşı çıkarlar ve bunun yerine daha işbirlikçi, hiyerarşi karşıtı toplumsal formları, politik ve ekonomik örgütleri savunurlar.[6]

Anarşizmin tarihi gibi zorlu bir işte başarı ile çıkan Peter Marshall'da anarşizmin adeta tanımlayıcı belirtisi olan devlet karşıtlığını anarşizm olarak tanımlayarak şu tespiti yapar:

> Genelde dışsal yönetimin ve devletin bütün formlarını reddeden, toplumun ve bireylerin bunlar olmadan da işlevlerini sürdüreceklerine inanan kişiyi Anarşist olarak tanımlıyorum.[7]

Hâsılı daha genel olarak, anarşizm içindeki "birleştirici bağ», "hiyerarşi ve tahakkümün evrensel olarak suçlanması ve insan [olan] bireyin özgürlüğü için savaşmaktaki isteklilikti̇r. Anarşistler için, bir kimse eğer devlete veya kapitalist otoriteye bağımlı ise özgür olamaz. Bu anlamda küçük çaplı bir mülkiyet olarak sahipliğe hiç itiraz olmayan Proudhon ya da kişinin kendi işini yaptığı küçük çaplı bir işletmesi olmasına itirazı olmayan Benjamin Tucker vb.leri de dahil tekelci ve büyük mülkiyete dayanan kapitalizme itirazı olmayan bir anarşist anlayış yoktur. Bu genel tanımlamalardan sonra tarih içindeki yolculuğuna ve aslında anarşizmin seküler bir İseviliğe dayandığını söyleyebiliriz.

Tarih İçinde Tahakkümsüz Özgürlük Arayışı ve Anarşinin Buradaki Yeri

Anarşi, *anarkhos*un ifade ettiği gibi siyasal anlamda bir başın reddi olarak doğdu, bu akıntı tarih boyunca hep sürdü gitti. *An arki* şeklinde ayırdığımız da en basit tanım ile dışarıdan dayatılan erksizlik yani siyasi iktidarsızlık biçimi. Anarşi doğa içinde kendisine emreden bir siyasi otorite olmadan yaşayan ilk toplukların dünyasının devlet dediğimiz siyasi otorite tarafından ele geçirilmesi olgusuna bir tepki olarak ilk özgür topluluklar gibi emredici bir siyasi otoritenin reddi temelinde örgütlenmiş bir toplum inşa etme çabası olarak tanımlanabilir. *Anarkhos* da zaten bu olgunun bir ifadesi olarak başsızlık yani yöneticisizlik hali olarak tanımlanmış.

Tarih içinde özgür iş birliğine dayanan ve sınıflara bölünmüş siyasal iktidar olgusuna dayanmayan çeşitli anlayışlar olmuştur. Nitekim bu olgudan

6 "Anarşizm Nedir?", http://anarşizm.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/sss-kisima01.html.

7 Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi, İmkânsızı İstemek*, çev: Yavuz Alogan, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003 , s.19.

hareketle Kropotkin anarşi fikrinin uygulama olarak tarihin en eski dönemlerinde bile bulunabileceğini söyleyerek şunları yazacaktır.

> En eski, taş-devri antikalığından [medeniyetinden] beri, erkekler (ve kadınlar) aralarından bazılarının kişisel otorite kazanmasına müsaade etmekteki şeytanlıkların farkına varmışlardır. ... Bunun sonucunda ilkel klanda, köy toplumunda, ortaçağ loncasında, ... Ve en nihayetinde özgür ortaçağ kentinde; bu kurumlar hem kendilerini kuşatan yabancıların, hem de kendi kişisel otoritelerini kurmaya hevesli kendi klan üyelerinin [kendi] hayatlarına ve talihlerine karşı saldırmasına karşı koymalarını sağlayacak kurumları geliştirmişlerdir.[8]

Kropotkin anarşinin tarihsel köklerini aydınlatmaya yönelik bu saptaması ile anarşinin yazılı tarih boyunca tüm insanlar arasında yaşayan özgür olma tutkusunu anlatmış olur. Gerçekten de insanların kendilerini tutsak eden sosyal düzene, kurumlara dönük başkaldırısı ve insanların herhangi bir yönetici elitin egemenliği altında olmaksızın yaşamaları ülküsü çok eskilere dayanır. Bu yönüyle anarşi uygarlığın doğuşuna kadar uzanacak bir insiyaktır. Hikâye beş bin yıllık uygarlık tarihi ile başlatılabilir.

İnsanlar uygarlığın doğuşundan önce herhangi bir bölünmüş siyasal iktidar olmaksızın yaşamlarını sürdürmekteydiler. Kabile geleneği içinde hiç kimsenin, herkesin hayatı için gerekli olanlar üzerinde mülk edinmesi söz konusu olamıyordu. Çünkü ilk avcı-toplayıcı toplumlarda mülk edinilecek bir üretim aracı söz konusu değildi. Kabilenin avcıları kabilenin gereksinmesi olan avı avlayarak kabilenin hayatını sürdürmesini sağlarken genellikle kadınlar tarafından toplanan kökler ve faydalı bitkiler de kabilenin ortak havzasında toplanıyordu. Kabile hayatı içinde Bookchin tarafından indirgenemez asgari diye tanımlanan geçim için gerekli miktar herkese ayrımsız dağıtılıyordu Ancak tarımın başlaması ve ardında da kent devletlerinin kurulması ile birlikte bu hayat büyük ölçüde yok olup gitti. İşte o günden beri bir kısım insan eski kabile topluluklarındaki ortaklaşmacı yaşamı yeniden kurma çabası içine girmeye, kabile hayatında olduğu gibi kimsenin egemenliği olmadan yaşama mücadelesi vermeye başladılar.

Tarihin en yaygın ve tarihi kayıtlara ilk olarak geçen isyanı Spartacus ayaklanması olarak bilinse de anarşist tarihçi Fredy Perlman'ın söz ettiği gibi aslında uygar devletlere karşı ilk esaslı mücadele "barbar" denilen halklardan gelmiştir. Gerçekte göçebe savaşçılar olarak bilinen ve bir kabile demokrasisi ekseninde yapılanan bu halklar da elbette bir iktidar mevcuttu,

8 "Anarşizm Nedir?", http://anarşizm.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/sss-kisima01.html.

ama bu iktidar denetim altında tutulan bir iktidardı. Şefin bir devlet adamına dönüşümü gerçekleşemiyordu. İşte uygar tarım toplumlarının kentlerinin kapıları önünde Perlman'ın ifadesi ile fırtınalar estirenler bunlar olmuştu. Kabile konfederasyonları ile işgalci ordulara karşı Deleuze'ün ifadesi ile savaş makinesi ile mücadele veren özgür halklar tarihin ilk sınıf mücadelesini gerçekleştirmiş oluyorlardı.

Tüm bu mücadeleler geride kalan canlı hatıralara, özgürlüğün esintisine yeniden dönebilmek içindir. İşte anarşi bu mücadeleden doğar. Modern anarşizm, manevi esrikliğin, insanın kutsalla temasının yitiminden doğan kurumlaşmış dinlere karşıdırlar. Ama anarşi ırmağı ile İrfan (Gnosis) ırmağı birlikte aktılar uzun zaman.

Burak Eldem kardeşlik örgütlenmelerine dikkat çektiği *Fraternes* adlı kitabında ana tanrıça kültü etrafında örgütlenen gizli bir takım örgütlenmelerin reformcu bir mücadele içinde olduklarının belirti. Bu örgütlenmeler devlet kurumunun içine sızarak toplumda ezilen sınıflar lehine bir takım düzenlemeler yapmışlardı. Bu örgütlenmelere bir anlamda tarihin ilk sosyal demokrat yapılanmaları olarak bakılabilir. Anarşi ırmağının kolları bu kurumuş yerlerde değil, göçebelerin Leviathan'ın kapılarında fırtınalar estirmesine ve köle ayaklanmalarına dayanır. Ancak bu gizli örgütlenmeler ile hiç ilişkisinin olmadığı da söylenemez. Tersine içrek öğretiler, Mani, Buddha, Lao-Tzu gibi bilgeler anarşizme esin olacak çok ciddi bir miras bıraktılar. Heterodoks denen yapılanmalarda olduğu gibi Ortodoks dediğimiz öğretilerde de anarşizan yanlar bulmak olanak dâhilinde. Anarşi ırmağı barbar halklarda, kentli kardeşlik örgütlenmelerinde, heterodoks öğretilerde, mistiklerde, kimi zaman din adamlarında eski dünyanın direngen mirası olarak bir biçimde yaşadı. Ve o miras moderniteye kadar da manevi niteliğini sürdürdü.

Anarşinin tarihteki esin kaynaklarından biri, ilk toplulukların uygarlık öncesi oluşturdukları eşitlikçi komünal hayat ise diğeri de kabile topluluklarından ilk askeri devletlere dek pek çok yerde ve zamanda görülen doğrudan demokrasi denemeleri olarak meclislerdir. Deneme ibaresini benimsememizin nedeni bu örneklerin modernlik sürecine dek hep eksik ve toplumun bir kesimine kapalı olmalarıdır. Bu bakımdan modern anarşistler, tıpkı kabile komünalizmi gibi bu örnekleri de kendi doğrudan demokrasi ilkelerinin tarihteki örnekleri olarak görürler. Gerçek şu ki tam eşitlik fikri ilk toplayıcı kabilelerden sonra ancak modern çağda hayat bulabildi. Ve modernlik konusundaki pek çok eleştirimize karşın ayrımsız demokrasi fikri modern toplumun bir kazanımıdır.

Ama Henry Arvon'un da dikkat çektiği gibi anarşizmin esin kaynağının büyük ölçüde İsevilik şeklindeki Kilise dışı Hıristiyan topluluklar olduğu söylenebilir.

> Tanrıtanımaz ve din karşıtı esinli sözel aşırılıklarına karşın, hemen hemen bütün anarşist metinlerde İncil'den ve hatta Hıristiyanlık'tan esintiler vardır. Anarşizm. de Lubac Proudhon et le Christianisme (Proudhon ve Hıristiyanlık) adlı incelemesinde, Proudhon'la ilgili olarak, aynı zamanda hem anti-klerikal hem teolog bir öğreti adamı, "Kader Efsanesi "ne karşı çıkan ve mutlaka adalet olarak tapan bir doktriner portresi çizer... "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya vermek gerekir." Dünyevi iktidarla uhrevi iktidar (dinsel iktidar) arasındaki ayırımı ortaya koyan bu cümleye anarşistler, açık bir biçimde Devlet karşıtı bir anlam verirler. İsa'da vurgu devlet yerine insan varlığı denilen mutlak değerdedir.
>
> İsa'da devletle birey aynı şey değildir, iki farklı evren oluştururlar. Çabalarını sadece bireysel evrimin savunulmasına hasreden İsa, devleti misyonuna verdiği anlam nedeniyle mahkûm eder. Stirner, devleti bilmezlikten gelerek aşan İsa'nın davranışıyla kendi davranışı arasında uygunluk olduğunu ileri sürmekten çekinmez. Proudhon Hıristiyanlığın politik niteliğini ortaya koyar, "İsa'nın öğretisinin ne siyasal ne de teolojik olduğunu, tümüyle toplumsal bir nitelik taşıdığını" ileri sürer. Anarşistlerin en Hıristiyan'ı olan Tolstoy ise, Hıristiyanlığın "kişilikçi" niteliğini yüceltir, "İsa'nın öğretisinin kişi yaşamını tehdit eden kaçınılmaz yok oluştan kurtulmak için tek kurtuluş şansı" olduğunu belirtir.[9]

İlk Hıristiyanlar İsa'nın özgürlükçü ve eşitlikçi, komünalist mesajlarına uygun yaşadılar. Zenginler açıkça aşağılandılar. İki efendiye hizmet edilmez diyen Hz. İsa, inananlarını yoksulluğa çağırır ve göklerin krallığını yeryüzünün kirlenmiş krallığına yeğlediğini belirtir. Sapkınlar (heretikler) olarak adlandırılan Hıristiyan topluluklar bu dünyanın krallığını ve kilisesini gökteki krallık ve insanların içindeki kilise ile değiştirip kolektif işbirliği temelinde örgütlenmiş kardeşlik öğretisi kapsamında eşitler arasında bir birlik olarak ve mülkiyetten tamamı ile uzak bir örgütlenme içinde yaşadılar. İlk manastırlar kilise tarafında ele geçirilene kadar anarşi modelinde yapılanmış kardeşlik örgütlenmeleriydi. Kilise ve devlete karşı da en güçlü mücadeleyi bu gruplar verdi. Bu anlamda modern anarşizmin aslında modernist bir anlayışla yeniden tanımlanmış İsevi bir öğreti olduğunu iddia etmek abartı olmayacaktır.

9 Henry Arvon, *Anarşizm*, çev: Ahmet Kotil, İletişim Yayınları Cep Üniversitesi Serisi, İstanbul, 1991, s.21-22.

Etik Bir Öğreti Olarak Anarşizm ve Din

Anarşizm bir anlamda-bir nihilist de olan Striner'i ve onun izinden gidenleri dışarıda tutarsak-yasayı etikle değiştirmişlerdir diyebiliriz. Mesela karşılıklık ilkesine dayanan mitualist öğreti tepeden tırnağa etik bir yaklaşımdır. Mesela sözleşme ilkesi, sözleşenin kurallarına uyacak bir ahlak anlayışı gerektirir, karşılıklık ilkesinin işleyebilmesi güvene bağlıdır. Bu anlamda sözleşmeye uyumluluk ona uymak bir ahlaki yükümlülüktür. Ama Proudhon'u Proudhon yapan onun içkin bir değer olarak adalete yüklediği anlamdır ona göre özgür toplumu var eden temel değer adalettir. Onun için adalet kişiyi harekete geçiren en önemli ahlaki itki hatta bir ahlaki buyruktur. Adalet adeta bir doğal hukuk unsuru olarak toplumsal hayata içkindir. Bu bağlamda tıpkı Bakunin, Kropotkin gibi Proudhon da bir natüralist bir doğalcıdır dolaysıyla kendiliğindenlik anlayışına dayanan doğalcı bir etik kavrayışa sahiptir. O ahlakın temelde içgüdülerimiz tarafından yönlendirildiğine ve vicdanımız ve aklımız tarafından idare edildiğine inandı.

Hakeza Bakunin içinde özgürlük bu şekilde etik bir değer ifade eder. Bakunin, insan felsefesinin esasen bireysel olarak tanımlanmasını reddetmek suretiyle bireycilerden farklılaşır. Örneğin, toplum anlayışını, birbirleriyle sözleşme yapan, izole edilmiş, bağımsız bireylerin menşei olarak algılayan Proudhon'dan ayrılır ve bu sürümü bir felsefi "kurgu" olarak etiketler. O bunun yerine, insanların doğal olarak toplumsal olduğunu ve her zaman topluluklarda yaşadığını savundu. İnsanlar farkında olmasa da [toplumu] idare eden çok sayıda kanun vardır, ancak bunlar doğal yasalardır. Bu bağlamda Bakunin doğal hukuk anlayışı ile aslında etik bir toplum kurgusu yapmıştır. [Doğal kanunlar] varlığımızı fiziksel, entelektüel ve ahlaki olarak oluşturur. Ve biz bu yasalar ile yaşar, nefes alır, hareket eder, düşünürüz, o yüzden sadece bu yasalara tabi bir toplum özgür insanların oluşturduğu bir toplumdur ve bu toplumda devlet gibi kişi iradesinin üzerinde yer alan bir kurum yahut Kilise vb. ahlak dayatan yapılar yoktur.

Sıkı bir evrimci olan Kropotkin de Proudhon ve Bakunin gibi natüralizm temelinde şekillenmiş bir etik kavrayışa sahiptir ve bu anlamda ahlak anlayışı nesnelcidir. Kropotkin'e göre insan, özsel olarak akıl ve ahlak kapasiteleriyle doğmuştur bu ise filozofun *Etik* adlı çalışmasının konusunu oluşturur. Kropotkin, ahlakın doğru temelini keşfetmek için, ahlaka bilimsel bilginin uygulanması gerektiğini savunur: ahlak bir bilim olarak incelenerek metafizik hurafelerden kurtarılmalıdır. Kropotkin, Darwin'in çoğu hayvanda içgüdüsel bir sosyalleşme olduğunu ilk keşfeden kişi olduğunu

söyleyerek, pek çok hayvanda özellikle de insanlarda bir "sürekli içgüdü" bulunduğunu ortaya koyar. Bu anlamda o da diğer iki kurucu gibi ahlakın içgüdüsel bir itki olduğu görüşündedir. Kropotkin'in bu içgüdüye karşılıklı yardımlaşma, türler arasında işbirliği içgüdüsü der. Bu yüzden Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmanın doğada hâkim olduğunu savunur. Onun anarşist komünist ilkelere dayanarak kurguladığı anarşist toplumda bu ilke hayatın özünü teşkil eder. Ona göre bu bağlamda, "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan başkalarına da öyle davran" ilkesinin ahlaklılığın temelini oluşturduğunu savunmuştur. Kropotkin'e göre, insanı ahlâklı bir davranışa yönlendiren şey tamamen doğal bir içgüdü olan ve karşılıklı yardımlaşmayı sağlayan "ahlak duyusu"dur. Şayet bütün insanlar ahlak duyusunun yönlendiriciliğiyle yukarıda bahsi geçen ahlaki ilke doğrultusunda eylemde bulunursa bu bütün insanlığı kuşatacak ve böylece başka hiçbir yapay otoriteye ve devlete ihtiyaç kalmadan toplumsal eşitlik ve adalet dolayısıyla da mutluluk tesis edilmiş olacaktır.

Görüldüğü gibi tanrıtanımaz anarşistler için ilahi şeriat kuralı kendini doğadan kaynağını alan ve bir doğal hukuk anlayışı olan etik ilkeler esastır. Bu bakımdan onlardan farklı olarak bir dindar olan Tolstoy için etik büyük oranda Hz. İsa'ya dayanan tanrısal ilkelerdir.

Tolstoy kilise Hıristiyanlığına karşıdır, o bunu Hz. İsa'nın öğretilerinin yozlaşması olarak görür. Tolstoy İncillere yapılan küçük bir müdahale ile kilisenin dinin üzerine çökmesine imkân sağlandığı görüşündedir. Bu ilaveye göre Hz. İsa semaya yükselirken bir takım insanlara öğretisini açıklayarak bir anlamda onlara öğretisini açıklama, yayma görevi vererek dahası kendisindeki bazı güçleri aktararak insanları bağışlama yetisi verildiği yazılır. Böylece kilise Hz. İsa'nın yerine geçerek dünya ölçeğinde hükümranlık tesis eder. Oysaki Hz. İsa bunu toptan reddetmiştir. Bu anlamda Hz. İsa'nın gerçek öğretisi din adamlarına, kilise vb. kurumlara dayandırılamaz onun gösterdiği gibi Tanrı'nın ışığı her insanın kalbinde, her insanın içindedir. Bu yönü ile Tolstoy Hıristiyanlıktaki tüm heretik geleneği âdeta sahiplenerek anarşik bir Hıristiyanlık öğretisini din karşıtlığına dayanan komünist ya da bireyci-nihilist anarşizmlere karşı güçlü bir biçimde savundu.

Tolstoy'u bir anarşist kılan yanı da onun kurum karşıtlığından gelir ve bu yüzden diğerlerinin aksine Fransız Devrimi'ne sergilediği şiddet nedeni ile nefret duyarak oradaki karşıtlığı modern devlete transfer eder.

> Modern devlet [diye yazıyordu arkadaşı Botkin'e], yurttaşlarını sömürmeye, ama daha da önemlisi onların maneviyatını bozmaya yönelik bir

> komplodan başka bir şey değildir... Herkes için zorunlu olmayan, ama insanı ileri götüren ve daha uyumlu bir gelecek vaat eden ahlaki ve dinsel yasaları anlıyorum; her zaman mutluluk getiren sanatın yasalarını anlıyorum. Ama politik yasalar bana öyle büyük yalanlar gibi görünüyor ki, aralarından birinin nasıl diğer birinden daha iyi ya da daha kötü olabileceğini anlayamıyorum... Bundan böyle hiçbir yerde hiçbir hükumete hizmet etmeyeceğim.[10]

Ona göre Tanrı'nın sonsuz olan gücü karşısında insanlar bir kul olmakla beraber onlar Tanrı'nın kölesi değildirler. Zira Tanrı ve insan, karşıt ve birbirlerine düşman veya çıkarları birbirleriyle çatışan iki unsur değildir. Tanrı en geniş anlamda sevgiyi ifade eder, ayrıca cömert ve bilgeliğinden dolayıdır ki insanlara kendi mutlulukları ve özgürlükleri için yardım eder. Bu yardım, insanların özgürlüğüne bir müdahale olarak görülmeyip insanların çözümsüz kaldıkları sorunlar karşısında onlara yol ve yöntem olarak görülür.

Bu bakımdan rasyonalist ve nesnelcilik üzerinden pozitivizmden etkilenen maddeci bir anti teizm yerine inancın gerçek maneviliği zemininde inşa edilecek bir özgür toplum anarşi anlayışı ihdas eder. Ona göre inançsızlık insan ruhuna yapılan en büyük kötülüktür. Bu bakımdan inancı öğretisinin merkezine koyar.

> İnanç yasamın gücüdür. İnançsız yasayamaz insan. Dinsel görüşler insan düşüncesinin uzak sonsuzluğunda oluşmuştur. İnancın yaşam bilmecesine verdiği yanıtlarda insanlığın en derin bilgeliği yatar. [11]

Özetleyecek olursak ilk kuşak anarşistlerin büyük bölümünde oluşan ve zamanın ruhundan kaynaklanan din karşıtlığı nedeni ile ilahi tasalar yerini doğa yasalarına, Tanrı da yerini doğaya bırakır. Ve ilahi yasalar yerine etik konur. Bu anlayıştan ilk kopuş Tolstoy'la başlar ve daha sonra ondan cesaret alan başka yelerdeki dindar anarşistlerde anarşizmi kendi dini inançları ile harmanlayarak bir dini anarşizm anlayışı oluşturdular.

Bu bağlamda bu topraklarda bir Müslüman anarşizm anlayışından söz edilebilir ise modern zamanlardaki öncüsü Cemil Meriç'tir. Bu bağlamda artık üstadın anarşizm kavrayışına ve bu bağlamda iyice incelediği Proudhon algısına bakabiliriz.

10 George Woodcock, *Anarşizm, Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi*, s.231.

11 Muzaffer Göçen, "Tolstoy'un Düşüncesinde Anarşist Temalar", Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.

Cemil Meriç Düşüncesinde Anarşizm ve Proudhon

Ülkemizin entelektüel hayatı içinde ne yazık ki en az ilgi gösterilen -sanırım sağından soluna kadar bütün kurtuluş reçetelerinde devlet esas kabul edildiği için- fikir akımı anarşizm oldu. İşte böylesi bir çorak iklimde yerlilik konusunda benim eğitmenim olan Cemil Meriç bir vaha gibi çıkar karşımıza. Seksen öncesi yaşanan o korkunç çatışma ortamı içinde cehalet kumkuması basında her gün anarşi bilançosu çıkarılırken, o bu cehalet perdesini aşağı indirip yaşanan şeyin ne negatif anlamda anarşi, ne de anarşizm olmadığını ortaya koyar. *Bir Facianın Hikâyesi*'nde o akarsu gibi insanın kulağını okşayan anlatımı ile kavramları yerli yerine oturtur. Kitabın yazıldığı dönemde sağcılar ile solcular arasında yaşanan silahlı çatışmalara anarşi diyen politikacılara da medya mensuplarına da itiraz ederek bu olgunun anarşi ile ilişkisi olmadığını belirtir.

> Tarihlerin tanımadığı bir tahrip cinneti karsısındayız. Sosyal bir kuduz veya kanser. Bu sinsi, bu kancık, bu sürekli boğazlaşmaya anarşi demek hata. Anarşi saman alevi gibi yanıp söner. Her ülkede, her çağda, her düzende belirebilir: fitne, fesat, kargaşa. anarşizm desek düpedüz münasebetsizlik. anarşizm, bir dünya görüşüdür. Tutarlı bir felsefesi, gözü pek havarileri, ölümle alay eden kahramanları vardır. anarşizm, hürriyet aşkıdır; insanın asaletine ve yüceliğine inanıştır; tek kusuru hiçbir zaman gerçekleşmemiş ve gerçekleşemeyecek olması. anarşizm Avrupa'nın rezil ve yalancı medeniyetini yok edip bahtiyar bir çağın yaratıcısı olmak hülyasıdır.[12]

Elbette bu tespitlerinin bazılarında Cemil Meriç'e iştirak etmediğimi belirtmem gerek, bir anarşik olarak gerçekleşmesinin imkânsıza yakın bir zorlukta olmasını kabul edebilirim, lakin bir hayal olarak ele alınmasına itiraz ederim. Dahası tarih boyunca anarşiye esin kaynağı olan pek çok dönem oldu. Ayrıca anarşizm üzerine muhteşem tespitleri olan sıkı bir entelektüel olarak anarşiyi kargaşa olarak da tanımlaması onun ince eleyip sık dokuyan, kavramları yerli yerine oturtmaya çalışan bir bilgeye ters düşmekte. Dahası üstadın anarşist devrimleri adeta hiçe sayan tutumunda da bir tutarsızlık olduğu söylenebilir. İkinci Dünya Savaşı sonrası İspanya'da yaşanan süreç, Birinci Dünya Savaşı sonrası Ukrayna'da yaşanan Maknovista komünü anarşinin çağımızda yaşanan örnekleridir. Yani anarşizm kafasında kavak yelleri esen bir hayal değildir. Mega toplum çağında anarşi soluk bir mum ışığına dönmüş ise bu anarşinin hayalciliğinden değil modern çağın tarihin hiç bir çağında olmadığı kadar insanın hem bedenine hem zihnine el koymasından kaynaklanmaktadır.

12 Cemil Meriç, *Bir Facianın Hikâyesi*, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s.3.

Cemil Meriç bu kayıtları düşmekle beraber daha sonra anarşinin hakkını teslim edecektir. Bunu yaparken de entelektüelin hakikat karşısındaki sorumluluğuna Cemil Meriç bu kayıtları düşmekle beraber daha sonra anarşinin hakkını teslim edecektir. Bunu yaparken de entelektüelin hakikat karşısındaki sorumluluğuna dair çok yerinde tespitler de bulunur.

> Aydının görevi: Karanlıkları aydınlatmak. Yazık ki o da kasırganın içinde. Sokaklarda kardeşleri, çocukları boğazlaşırken soğukkanlılığını nasıl koruyabilir! Evet, ama görev görevdir. Önce kafalardaki keşmekeşi dağıtmaya; metafizik birer orospu olup çıkan kaypak, hain, aldatıcı mefhumlara ışık tutmağa çalışalım. Bu araştırma zifiri bir karanlıkta çakılan kibrit... Kuledeki nöbetçinin feryadı.[13]

Üstat hakkı teslim etmeğe çalışırken anarşiye dönük hem bir sınır çekmeğe, hem de anarşinin sosyolojik arka planına inmeye gayret ediyor. Elbette üstadın sınır çizme çabasına saygı duymakla beraber, anarşinin gerçek tarihi şehirler ve onların devletlerine kadar geriye çekilebilir diyerek onun bilerek ihmal ettiği bu arka plana değinerek geçeyim.

> Anarşi ne zaman başladı? Anarşistlere sorarsak: yakın zamanlarda... Komünanın ferdasında veya müteakip yıllarda. Anarşi kelimesi Proudhon'un "*Mülkiyet Nedir?*"inden sonra kullanılır oldu. Bununla beraber çağdaş anarşinin öncüleri: Stirner'le Godwin. Daha da çok Godwin. Tarihçiler anarşist eylemin ve düşüncenin köklerini 89 devriminde ve XVIII. Yüzyıl felsefesinde buluyorlar. Daha da eskiye çıkılamaz mı? Çıkılır elbet! Ama o zaman sonsuza kadar uzanmak ve belli bir hudut çizmekten vazgeçmek lâzım.[14]

Üstat haklı olarak benim modern anarşizm diye tarif ettiğim siyasal akımın tarihini Paris komününe uzatıyor. Doğrudur modern sosyalizm gibi modern anarşizm de Paris Komününe çok şey borçludur ama anarşistler haklı olarak Komün'deki doğrudan demokrasiye dayanan kolektif yönetim biçimi nedeni ile Komün de marksist sosyalizmin değil, anarşinin söz sahibi olduğunu belirtirler. Zaten Marx ile liberter sosyalistler olarak kendilerini ifade eden anarşistlerin anlaşmazlığı da Komün'ün siyasal mirasının nasıl yorumlandığı noktasındadır. Onlar için komün tam da anarşinin olabilirliğinin örneğidir, dahası modern sosyalizmin devlete dayalı sosyalist sisteminin de yanlışlanmasıdır.

Bir devlet kurtarma fikriyatı olarak doğan ülkemiz sosyalizmi de, batı tarihi içindeki bu ayrılıkların tarihi arka planlarından bir haber olarak daha

13 *A.g.e.*, s.3.

14 *A.g.e.*, s.35.

ruhani olan anarşizm yerine, daha pozitivist ve taş gibi gerçekçiliği ile basbayağı mevcut düzenin bir başka versiyonu olan marksizmi baş tacı ederken, anarşizme de ustalarının attığı çamurları Cemil Meriç'in *Bu Ülke*'yi yazdığı dönemde mevcut olmayan anarşistlerin üzerine sıçrattılar. Gerçek bir entelektüel olarak hakikatin asaletine olan bağlılığına ihanet etmeyen Cemil Meriç denen o büyük düşünür de bu çamurlara karşı adeta fikri bir kalkan olur. Yine birkaç eserinde Cemil Meriç Proudhon'a -ki benim anarşi tahayyüllümü şekillendiren düşünürdür- yaslanarak anarşinin hakikatini ortaya koyar.

> Proudhon çağımızın en büyük düşünce adamlarından biri. Ülkemizde sol, bu dürüst ve samimi insana kulaktan düşmandır. Kiliseleşen sosyalizmin hür tefekküre tahammülü yoktur. Ülkemizde sağ, ön yargıların kalın duvarları arkasında hep aynı teraneleri tekrarlar. Oysa Proudhon aydınlığa koşan her insan için değerli bir kılavuzdur. Proudhon'un temsil ettiği anarşizm, Batı'nın bütün doktrinleri içinde İslâmiyet'e en yakın olan felsefedir, İslâmiyet de bir nomokrasi (kanun hâkimiyeti) dir, anarşizm de yalnız anarşizm için nomos (kanun) maşeri akıldır, İslâmiyet için vahiy yani ilahi şeriat. Proudhon emekten doğmayan her kazancı mahkûm eder. Faiz bir sömürü aracıdır, üstada göre. Gerçek sosyalizmi, gerçek demokrasiyi bütün buutları ile tanımak isteyenler kiliselerin aforozuna uğramış bu yavuz ve samimi yol göstericiyi tanımak zorundadır.[15]

Sanırım üstadın anarşizm tahayyülü büyük oranda Proudhon'a dayanmakta. Bu konudaki temel başvuru kaynağı da Edouard Dolleans'ın 1948'de basılmış *Proudhon* adlı eseri bu çalışmadan kaynaklanan kısıtlar onun Proudhon kavrayışının da esasını teşkil etmekte. O yüzden zaman zaman bence bu konuda daha önemli bulduğum kaynaklara da referansla yer yer üstadın Proudhon portresinde eksik kalan yönlere de destek olacaktır düşüncesiyle kimi eklemeler yapmak faydalı olacaktır.

Üstadın iki çalışmasını esas alarak üstat nezdinde Proudhon'u ele alabiliriz. Üstadın *Kırk Ambar*'da şekillendirilen Proudhon portresinin esası "Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde Proudhon" isimli uzun makaledir. Bu makalede üstat Proudhon'u Marx'la kıyaslar. Onun hayranı olduğunu belirten cümleler ile başlar her zamanki gibi ilk kurduğu cümle onun dogmaları yıktığıdır.

> "Yirminci asır, Proudhon'un asrı. Proudhon, hem demokrasinin, hem sosyalizm, hem anarşizmin bayrağı. Fetihten fethe koşan bir düşünce

15 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s.377.

Proudhon. Klişeleri yıkan bir düşünce. Gerçeği bütün tezatları ile kucaklayan bir düşünce! kalıplaşmadığı, katılaşmadığı için canlı.

Proudhon'un zürriyeti de Hegelinki gibi iki kampa ayrılır: Sol ve sağ. Klişe dışı sosyalistler için Proudhon, aldatmayan bir mürşit, büyük bir mücahit ve gerçek bir ihtilâlcidir. " Sefalet in Felsefesi" yazarı ile " Felsefenin Sefaleti" yazarı uzlaştırılmadıkça, insanlık buhrandan kurtulamayacaktır. Proudhon, içtimaî meddücezirlerden korkanların da son ümidi. Maziye bağlananlar , "Marx umacısı"nın karşısına Proudhon'u çıkarırlar. Proudhon'un sosyalizme ve sosyolojiye neler getirdiğini, bütün bir asrı nasıl damgaladığını daha sonra göreceğiz.[16]

Şimdi üstadın biraz da abartılı ve coşkulu üslubu içinde çizdiği Proudhon Portresinin gerçeklikle ilişkisi yoktur. Bir Proudhon bir kateşist yani adeta bir vecde hali içinde devrim diye yanan biri değildir, ihtilalci tanımına ise hiç oturmaz. O daha çok bir fikir adamıdır. Üstadın tanımlarına uyan kişi ise Bakunin'dir. "Fetihten fetihe" koşan bir ateşli devrimcidir. Nerede bir barikat varsa orada olmaktan zevk duyan kişi bu anlamda Proudhon değil Bakunin'dir. İkincisi Proudhon için sol Hegelci tanımı tartışmaya açık bir noktadır burada da Marx'la hemen hemen birçok konuda örtüşen Bakunin'dir. Bu anlamda üstadın kaynaklarındaki Proudhon tanımı buna uygun mudur, o kaynakları görmediğimizden bilgi sahibi değiliz ama onun temel başvuru kaynağı olan Edouard Dolleans ne bir marksisttir ne de bir anarşist o bir uvriyeristtir yani işçi fetişizmine dayanan bir solcu. Oysaki Proudhon birçok anarşist gibi işçicilik yapmaz hatta o proletarya yüceltimi yapan Marx'ın zıddına o bunu yapmaz, klasik anlamda bir İşçi olmaktan bir zanaatkârdır ve bu mesleği nedeni ile de iyi bir entelektüel donanıma sahiptir.

Yine üstat onun *Mülkiyet Nedir*'deki adalet vurgularında, ahlaki itkiye pek girmez oysaki Proudhon için adalet adeta bir manevi kutup yıldızıdır. Bütün toplum bu yıldıza bakarak yolunu bulur. Bu bakımdan o bir sosyalist olmaktan çok bir gnostiktir aslında. Dahası üstat Proudhon'un toplumsal devrim fikrine ihtilalci damgası vurmakta ki bunu devrimci manasında kullanmakla birlikte toplumsal devrim savunucuları bir devrim meydana getirmek için çalışan kişi değildir ki Proudhon için devrim bir mülkiyet sisteminde diğerine geçişi sağlayan bir nitel değişimdir. Yani bir kendiliğindenci olarak devrimin kendiliğinden gerçekleşecek bir değişim olduğu-

16 Cemil Meriç, "Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde Proudhon", Altmış Sekizinci Konferans, İ.Ü İktisat Fakültesi S.S.A.M. konferanslar kapsamında "Sosyalist Doktrinler Sosyolojisi" sunumu, *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, İstanbul, sayı: 9, 1968, s.111.

nu tahayyül eder. O yüzden eskinin kabuğunda yeninin meydana gelmesi olarak emek birlikleri, kredi kuruluşları federatif yapılar toplumsal hayatı içerden ele geçirerek siyasal değişimi hayata geçireceklerdir bu anlamda Proudhon için devrim bir an ya da momentum değil bir akıştır ve devrim hayatı adeta bir kanaviçe gibi işleyerek dönüştürme sürecidir tam da bu nedenle ona devrimci demek yanlış bir tanımlama olurdu. Tüm bu kavramsal dağarcığın nedeni Meriç'in Proudhon'u Marx'ın *Felsefenin Sefaleti* kitabından okuyan sosyalist devrimcilere tanıtmasından kaynaklanmakta bu anlamda Anarşinin kendi öz kavramları başka bir dili öbeğinin içinde yok olup gitmektedir. Tam da bu nedenle Cemil Meriç diğer liberter sosyalistler olarak anarşist fikir adamlarına pek değinmez. Onun amacı Türkiye'de kapsamlı bir anarşim kitabı yazmaktan çok kendi muhafazakâr değer dünyası ile daha uyumlu olan bir Proudhon'dan devşirilmiş anarşi anlayışını ülkedeki sol düşüncenin karşısına dikmektir.

> Proudhon'un tek ihtirası var: Yeni bir ihtilâlin habercisi olmak. Çağlar boyu ihtilâller ihtilâlleri kovalamış. İncil, Ortaçağa yeni bir müjde getirmiş: Tanrı karşısında eşitlik müjdesi. Hıristiyanlığa göre köle ile efendi Tanrı karşısında eşittirler. XVI. XVII. asırlarda müsavat yeni bir zafer, kazanır: İnsanlar akıl karşısında eşittirler. Bu ihtilâlin müjdecisi Montaigne ile Descartes. İman da ihtilâl, bilgide ihtilâl, sonra sitede İhtilâl: 1879 yeni bir düşüncenin zaferidir: Kanun karşısında müsavat. Fethedilecek tek müsavat kalmıştır İktisadî müsavat, yâni insanın insan karşısındaki eşitliği. Proudhon'un gerçekleştirme k istediği ihtilâl bu.1841 Nisanında Mülkiyet hakkındaki ikinci risale : "Blanqui'ye mektup". Onu 1842' de bir başka risale takip eder : "Considerant'a mektup veya mülk sahiplerine ihtar". Bu iki risale birincideki fikirleri geliştirir, tenkitleri cevaplandırır. Besançon Akademisi bursu keser.[17]

Cemil Meriç tarafından ihtilalci ilan edilen Proudhon'u Mitualist Peter L. Gambon onun bir reformist olarak resmini çizer, geçekten de Proudhon bir devrimciden çok radikal reformisttir. Hatta birçok anarşist gibi devlet cihazını parçalayacak bir anlayış yerine belki yüzyıllara yayılacak bir süreç olarak bakar ve hükümet kavramını kullanmaktan da çekinmez.

> (Anarşi) … insani hükümet ideali, … Bu ideale erişene kadar yüzyıllar geçecektir, ancak bizim yasamız o yönde ilerlemektir, o amaca hiç durmadan giderek yaklaşmaktır ve bu nedenle ben federasyon ilkesini destekliyorum. … Hükümet veya otoritenin bütün izlerinin ortadan kaybolması olası değildir…[18]

17 A.g.m.

18 L. Gambone, Proudhon ve Anarşizm, "Proudhon'un Liberter Düşüncesi ve Anar-

Dediğim gibi Cemil Meriç daha çok marksistlere benimsetmek ve bir tür anarko-marksizm sentezi meydana getirmek adına bir sosyalist devrimci Proudhon portesi çizer ki bu Proudhon'un hakikatine ters düşer. Nitekim sosyalistlerin Kemalizmden ve üçüncü dünyacılıktan devşirdikleri kalkınmacı ve devletçi sol anlayışı için Proudhon fazla naif kaldığından ve onların talep ettiği reçetelerine uymaktan uzak olduğundan bu anlayış hele de üstadın bu makaleyi yazdığı dönemde solcuların hiç ilgisini, çekmez. O Marx ile Proudhon'u uzlaştırmaktan söz eder ama bu olanaksız bir şeydir, çünkü sıkı marksistler açısından Marx ile Proudhon kıyaslandığına Marx'taki doktriner sistematik Prodhon'da yoktur. Ki Marx *Felsefenin Sefaleti*'nde Proudhon'un kapitalizm analizinin adalet üzerine tesis etmesini, idealistçe bulduğunu söyler ve üretim tarzı, üretim ilişkileri gibi bilimsellik içeren analizlerin Proudhon'da da olmamasını onun idealizmden kopmamasına bağlar. Haklıdırlar da çünkü Proudhon bilimsel olmaktan çok bir ajitatörü daha çok andırır. Kitaplarında onun için adeta içkin bir güç gibi evrene yön veren adalet merkezdedir mülkiyet eleştirisini de buradan yapar. Oysaki Marx için sosyalizmin adil bir sistem olmasında öte bir üretim tarzıdır ve kapitalizmin sömürü nedeni ile geliştiremediği üretim ilişkilerin genişletmek noktasında daha ileri bir üretim tarzıdır.

Kısacası tıpkı anarko-marksist Daniel Guerin ya da anarko-komünistler gibi Marx ile anarşizmi uzlaştırma çabası beyhudedir. Marksistler için anarşizm çocuksu, uçarı aklı beş karış yukarıda bir çocuk gibidir. Marksizm de gördüğümüz sistematiklik, dört başı mamur doktirinerlik anarşizmde yoktur. Çünkü anarşizm esas olarak bir eyleyiştir teori yaşanan hayatın pratiğinden doğar, pratiğe önsel bir teori yoktur ve bu bakımdan anarşistler için bir Marx usta ya da Lenin usta yoktur, "ustalar" saygı görmekle birlikte rahatlıkla defterleri de dürülür, çünkü anarşistler modern zamanlarda kalan son gnostiklerdir.

Üstadın da dikkat çektiği gibi Marx'taki emredici ton Bakunin'den çok önce Enternasyonalin mahiyeti dahası daha sonra Bakunince de Marx'a yapılan papazlık suçlamasının bir benzeri Proudhon'da da görülür. Bu hususu üstattan okuyalım.

> 1845 yılının Aralık ayında Fransa'dan çıkartılan Marx Brüksel'e sığınır. 1846 Mayıs'ın da bütün ülkelerin komünist ve sosyalistleri arasında sosyalist bir propaganda şebekesi kurmak isteyen Marx, Proudhon'u da bu hareketin içinde görmek ister. Enternasyonal'in ilk taslağıdır bu giri-

şist Hareket", http://anarşizm.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/gambone-proudhonveanarsi.html.

şim. Proudhon, eski takdirkârının yukardan konuşmasına kızar. Marx, Grün'ü tehlikeli biri olarak vasıflandırmakta, Proudhon'un onunla her türlü münasebetini kesmesini, Fransa'da yazılanlara göz kulak olmasını ve hareket anına hazır bulunmasını istemektedir. Proudhon teklifi bazı kayıtlarla kabul eder: "İsterseniz cemiyetin kanunlarını, bu kanunları meydana geliş şeklini beraberce arayalım" diye cevap verir, "ama tecrübeye dayanmayan her inancı yıktıktan sonra, biz de halka yeni bir mezhep aşılamaya kalkmayalım. Yayacağımız aklın dini de olsa, havarilik yakışmaz bize". Bu cevap Marx'ı çok öfkelendirir, bozuşurlar.[19]

Marx'ın harekete liderlik yapma arzusu ile Proudhon'u hareketin liderlerinin işçiler olması noktasında aralarındaki fark uçurumdur Marx işçiler adına konuşur onları örgütlemek ister kendisi de bir emekçi olan Proudhon ise hareketin işçilerin bizzat kendisinin yönettiği bir yapı olmasından yanadır. Bu konuya yine üstattan bakalım.

Siyasi Ehliyet'te Proudhon işçi sınıfının, 1848'den itibaren siyasi ehliyetini elde ettiğini ve tek başına siyaset sahnesine çıkarak bir işçi demokrasisi kurabilecek olgunluğa kavuştuğunu savunur. İşçi sınıfının siyasî ehliyetine sahip olması demek, öncelikle toplumdaki yerinin şuuruna varması, sonra bu yeri tahlil ve tespit etmesi nihayet bu izah ve tahlilden pratik hareket programları çıkarabilmesi demektir. 1864 ara seçimlerinde, altmış işçinin hazırlayıp imzaladığı ve işçilerin de seçimlerde aday olması gerektiğini savunan "Manifesto", bu ehliyetin bir kanıtıdır. Artık bu sınıf da, temsilcilerini kendi içinden çıkarmalı, "bundan böyle sadece kendi adına ve kendi menfaatleri doğrultusunda hareket etmeli. İşçi sınıfı ya siyasi bir güç olmayı başaracaktır ya da bir hiç olacaktır, başka seçeneği yok.[20]

Proudhon'a dair önemli tespitler de bulunan Cemil Meriç daha sonra *Bir Facianın Hikâyesi*'nde anarşizmi Proudhon'u da içine alan başka anarşist figürlere de referanslarda bulunarak tanımlar. Ancak Proudhon üzerinden onca önemli tespitler yapan Cemil Meriç önce şunu yazarak anarşizmle ilgili genel geçer klişeleri doğrular gibidir. Ama ardından öyle tespitler yapar ki bir anarşiste bile "tamam anarşizm tam da bu işte" dedirtir.

Önceleri sosyal bir olguydu "anarşi": Keşmekeş, başsızlık, hükümetsizlik. Simgesi: Öfkeli bir kadın; gözleri bağlı, saçları dağınık, entarisi paramparça ve ayağının altında kanun. Sol elinde yanan bir çıra, sağ elinde hançer, yerde kırılmış bir asa ile kırılmış bir boyunduruk. Arka planda döğüşen mızraklılar, uzakta alevler içinde bir şehir.[21]

19 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.390.

20 *A.g.e.*, s.411.

21 *A.g.e.*, s.451.

Bu tespitler aslında Cemil Meriç'in anarşizmle ilgili değerlendirmelerini bir hakikati aydınlatmak isteyen bir mütefekkir gibi değil, durumsal bir gündem içinde ele aldığını düşündürtüyor Ama ne olursa olsun anarşizm üzerine en hakikatli değerlendirmeleri yapan kişi de o olmuştur. Belki tek eksiği üzerinde çokça kelam ettiği Proudhon kadar diğerlerine de derinlemesine inceleme yapmaması. Çünkü Bakunin, Kropotkin, Elise Reclus, Maletasta, Landauer gibi köşe taşı anarşist figürlere çok da yer açarak derinlemesine bir anarşizm incelenmesine girişmemesidir. Proudhon'a dair tespitler yapıyor ama onunla analitik bir tartışmaya girişmiyor daha çok bir Proudhon biyografisi gibi. Şüphesiz bunu onun fiziksel kısıtlarına bağlamak mümkün ama üstat bu sorunla karşılaşmadan evvel de belli ki anarşizm konusunda derinlemesine incelemeler yapıp bu fikrin peşine düşmemiş. Bu da anarşizm konusunda bir mütefekkirin metinleri didik didik ederek kritize ettiği metinler üretmek yerine entelektüel bir fıkra yazarı gibi, ya da çok sıkı, analitik olmayan biyografik çalışmalar üretmesine yol açmış gibi görünüyor.

Bu tespitlere neden olan çelişkili ifadelere rağmen çok erken bir zamanda anarşizme hakkını veren tespitleri yapan da Cemil Meriç'tir.

> Anarşizmin başarıya ulaşması imkânsız. Hele modern dünyada. anarşizm, insana Don Kişot'un trajik asaletini hatırlatıyor, ister istemez. Yel değirmenlerinin yere fırlattığı Don Kişot'un! Bu değirmenler makineleşen bir dünyanın sembolü ve makineler hayata da insana da aldırmıyor. Geçen asrın sonlarında, bir Fransız hukukçusu şöyle yazıyordu:
>
> 'Bugün başrolde üç aktör var: Para babası, politikacı, anarşist. Makineleşen realite, gemi azıya alan üretim, politikacı ile iş adamını eritti, güçleri artık sadece görünüşte. Modern dünya, belli bir insan tipi doğuruyor, Janus'a benzeyen bir insan tipi, bir yüzüyle robot, diğeriyle manda. İşte, reklamın ve propagandanın biçimlendirdiği, Pavlov'un köpekleri gibi şartlı reflekslerle harekete geçen bu tip insan karşısında isyan ediyor anarşist ve öfke ile haykırıyor çağdaşlarına: Ol veya öl. İnsan hürriyetini bir an önce elde edemezse baskının pençesi altında uçuruma sürüklenecektir.'
>
> Birkaç saf ve babacan Rousseau'cu bir yana, anarşistlerin psikolojisi, marksistlerinkinden daha gerçekçidir. Bununla beraber devrim anlayışları da çok daha ütopyacıdır... Anarşist önce tabiattaki türlerin kanlı çatışmasını görüyor. İnsanlığın tarihinde de aynı tür bir çatışmaya şahit olunmaktadır. Her zümre başkasına söz geçirmek sevdasında, her zümrenin içinde de kişiler. İnsanlar toplum içinde yaşamanın mükellefiyetlerine boyun eğerek, bu çatışmayı sadece kamufle ediyorlar. Toplumun içinde, daha az yetenekli, daha az kurnaz, daha az güçlü olan, yetenekli, kurnaz, kuvvetli olan tarafından ya mahvedilir ya da köleleştirilir. İl-

> kel klanların barbar şiddeti yerine, otorite geçmiştir. Otoritenin ayırıcı vasfı, geniş bir mülkiyettir. Ayakta durmak için bir hukuk icat etmiştir otorite, icra vasıtası da yine devlet otoritesidir.
>
> Sosyalistin, İktisadî yapı değişirse, her şey düzelir iddiası anarşisti güldürür. Çünkü anarşist, insanın biricik meselesinin insan olduğunu anlamıştır; İktisadî münasebetler ne kadar değişirse değişsin, insan hep aynı kalacaktır. Onun için anarşist, insanın kucağında yaşayacağı yeni hürriyetçi toplumun nasıl bir toplum olacağını anlatırken, her şeyden önce insanoğlunun tekâmülü üzerinde durur. Bakunin'in teklif ettiği seçim karşısındayız: "Tanrı'yı kabul etmek, insanlığın köleliğine evet demektir. Tanrı insanın hürriyetsizliğidir. İnsanın hürriyeti İlâhî heyulanın yok edilmesine bağlıdır. Dilemma bu, üçüncü bir yol yok ki tercih edelim". Eski tanrılar iktidarlarını yeni bir puta aktardılar: Devlete.
>
> Coğrafya bilgini Reclus'ye göre, "gerçek insan yalnız anarşisttir, kendi başlarına ayakta duramayan bütün o gevşek ve tabansız varlıklar karşısında, değerinin farkında olan tek insan. Karmakarışık bir dünyada yaşıyoruz. Bu dünyanın peygamberi belki de hayır demesini bilendir, böyle olunca da hayır diyen anarşist, yığının yiğit ve münzevi yol göstericisidir, çığlığı günden güne artan bir kılavuz. Saygı görüşü de bu tutumundan dolayı değil mi? Genç yaşlarda anarşizmin câzibesine kapılanlar, anarşizmden vazgeçmiş olsalar da, bu eski rüyanın çekiciliğinden hâlâ kurtulamıyorlar.[22]

Bu tespitleri yaptıktan sonra da anarşizmi tanımlamaya girişir üstat. Ancak burada da Cemil Meriç'in marksizmle arasını düzeltmiş bir anarşizm algısı öne çıkar. Her ne kadar sosyalizm kurulu düzenin eleştirisi anarşizm Sosyalizminde eleştirisi gibi bir formülasyonla anarşistlerin otoriter sosyalist diye adlandırdığı marksist sosyalizm algısını desteklemeyen bir anlayışa yer verse de marksizme bir gönderi yapmaktan imtina etmez. Böylece Cemil Meriç'ten adeta bir Türkiyeli Müslüman Daniel Guerin portresi çıkıverir karşımıza. Malum Daniel Guerin de anarko-marksist olarak Marx'la anarşistlerin sentezini yapmaya çabalamıştır.

Anarşizm, Din, İslâm, Anarşi ve Cemil Meriç

> Proudhon'a göre, adalet ahlaktır. Adalet, düşüncenin ve hürriyetin başlangıç noktası. Din ise adaleti öldürür. Evet, Kilise bir zamanlar insanlığın hocası olmuştur ama artık rolü bitmiştir. Tanrı insan işlerine karışmamalıdır. "Tanrı şerdir, bizatihi kötü olduğundan değil, bizatihi kotu olan ne vardır ki, kötüdür, çünkü insan işlerine karışması hep

22 *A.g.e.*, s.453-454.

> kötülükler doğurmaktadır". İnsan haysiyeti adına, "bütün mutlaklara, yaşayan ve emir veren bütün tanrılara" karşı savaş açmalıyız.[23]

Proudhon da dâhil anti-teist olarak tanımlanan anarşistler din olgusuna zamanın ruhu nedeni ile soğuk durmuşlardır. Bunda etkili olan kim faktörlerden bahsedilebilir öncelikle elbette Batı tarihinde kilisenin kötülüklere neden olan baskıcılığı, ikinci nokta akıl ve bilimdir. Üçüncü nokta ise insan tekini aşan her tür otoriteye buna aşkın otorite de dâhil özgürlüğe aykırı düşmesidir. Bu üç olgu anarşist tanrı tanımazlığın ya da anti-teizmin temelini oluşturur.

> Peki, neden pek çok anarşist ateizmi kabullenmektedir? Bunun en basit yanıtı, çoğu anarşistin bunu anarşist fikirlerin mantıksal bir uzantısı olarak görmeleri sebebiyle ateist olduğudur. Eğer anarşizm gayri meşru otoritelerin reddedilmesiyse, o halde sözde en büyük otorite, Tanrı'nın reddedilmesidir de. anarşizm dini düşünceye değil, mantık, idrak ve bilimsel düşünceye dayanır. Anarşistler inanan değil, şüpheci olma eğilimindedir. Çoğu anarşist kilisenin ikiyüzlülüğe bulanmış olduğunu, İncil'in çelişkiler, saçmalıklar ve korkutucu şeylerle dolu bir kurmaca eser olduğunu düşünür. Kadınları aşağılamasıyla kötü bir ün salmış, cinsiyetçiliği rezilcedir. Erkeklere biraz daha iyi davranılır. İnsanoğullarının özünde yaşama, hürriyet, mutluluk, saygınlık, adalet veya özyönetim haklarına sahip olduğundan incilin hiçbir yerinde bahsedilmez. İncil'de, insanlar günahkâr, aşağılık ve köledir (mecazi olduğu gibi, köleliğe göz yumduğu için fiili olarak da). Tanrı her türlü hakka sahiptir, insanlar ise hiçbir [hakka sahip değildir].[24]

Ancak bir de hem dindar hem din karşıtı anarşistleri birleştiren bir olgu daha vardır din örgütlü bir baskı olarak kurumlaşması. Bu bakımdan dindar anarşistler de örgütlü ya da kurumlaşmış din biçimine itiraz ederler. Bunların dışında bir de Landauer gibi mistik denebilecek anarşistler vardır ki onlar ne bir yaratıcıdan, ne de bir dinden söz ederler, onlar daha çok manevilik peşindedirler ve Tanrı tanımazların maddeciliğine itiraz ederler.

Landauer için ruh derin bir bağlılık ve bunun ötesinde derin bir sembolik düşünme biçimidir ve sezgilerimizle ilişkilidir. Günlük rasyonelliğimizin yanında günlük öz bilincimizin altında var olan bir ön-rasyonel kadim bilgi de vardır... Eğer algılanan görünümler, kavramsal düşünceler ve geri çekilir ve en saklı derinliklerimize batarsak, bütünüyle sonu olmayan bir dünyaya katılırız. Bu dünya ki içimizde yaşar, bizim orijinimiz, devamlı

23 *A.g.e.*, s.400.

24 "Neden Anarşistlerin Çoğu Ateisttir?", https://anarsistbakis.wordpress.com/2008/09/08/nedenanarsistlerin-cogu-ateisttir/

surette içimizde çalışır ve o olmazsa kendimiz olmayız. Bireysel kendimizin, en derin parçası en evrensel olandır. Daha çok mistisizmle büyülenmiş gibi göründüğü bu içsel yolculuk, onun Maister Eckhart çalışmalarında derin bir yer edinir. O yeri geldiğinde kültürel olarak belirlenmiş bir veri üzerinden temellenmiş, dünyanın bir metafor olduğunu bilmemiz dolayısıyla yöntem olduğunu görmekteydi. İnsanlıktan uzaklaşma birinin içsel öznelliğini kaybetmesi ve maddeleşmiş rasyonalizmden kaynaklanmaktaydı.[25] Landauer'in irrasyonel değildir fakat psişenin derin, rasyonel öncesi içerikleri ve rasyonelin bir sentezi ya da dengesini arzu ettiği de bir vakadır. Onun topluluk maneviyatı diyeceğimiz olgu ile devlet arasında kurduğu bağ bugün bile çok ama çok değerli tespitlerdir.

> Landauer devleti insanlar arasındaki - Landauer buna "halk" diyor - "doğal" ve yerleşip "olgunlaşmış" ilişkilerin yerine adına "ulus" denen, birleştirip, aynılaştırıcı, yapay bir büyük organizasyonun keyfiliğini koyan, bir zorlama kuruluşu olarak tanımlar. "Katmanlaşmanın" yerine, başka deyişle, halktaki "ruh dolu" insanlar arası ilişkinin yerine, gelenek ve görenekler yerine ve karşılıklı dayanışma üzerine kurulu kurumlar yerine, Landauer'e göre merkezileştirme ve hiyerarşizleştirme yoluyla daha önce âdemi merkeziyetçi ortaklık ve sözleşme anlayışına göre çalışan toplum organizasyonlarını yerinden eden "tinden yoksun" devlet geçer. Devlet tahakkümü, yapılaşmış bir toplumsal organizmanın yerini alır. Landauer, bu anlamda toplum ile devleti, tine sahip olma ile tinden yoksunluğu birbirinden ayırt eder: 'Tin'in bulunduğu yerde toplum vardır. Tin'sizliğin bulunduğu yerde devlet. Devlet Tin'in kusurlu bir ikamesidir.'
>
> Landauer, tin ve katmanlaşmış toplum, "tinsizlik" ve devlet kavramları aracılığıyla tarihsel toplumları birbirinden ayırt eder. Landauer'e göre "topluluk tini" toplulukları bağlayıcı gücünü yitirdiği yerde her zaman devlet güçlenmiştir. "Ruhsuzluğun ve tinsizliğin" gittikçe arttığı ve devlet baskısının yoğunlaştığı dönemlerde, insanlar parçalanarak köklerinden kopartılmış ve devletçe örgütlenmiş kitleler olarak yaşarlar. Topluluk tininin eksikliğini duyurduğu böyle dönemlerde- Landauer Yeniçağı ve Roma İmparatorluğunun yıkılışından az önceki dönemi tipik örnek olarak gösterir- tin, eleştirel bireycilik olarak ortaya çıkar ve tinden yoksun devlet ve kilise otoritesinin karşısına dikilir; eleştiri olarak yıkıcı ve ayrıştırıcı bir etki yapar ve böylelikle topluluk tinine dayanarak- yapılaşacak yeni bir toplum dönemini hazırlar.[26]

25 Larry Gambone, "Komünite'ye Dair: Gustav Landauer'in Komüniter Anarşizmi", http://qijikares.blogspot.com.tr/2011/06/komuniteye-dair-gustav-landauerin.html

26 Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet, Daha Çok Toplum Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*.

Aynı zamanda Yahudilik ve Hıristiyanlıkla da ilişkili olan Landauer aslında bir Mistik anarşizm algısı üretmiştir. Din ve tanrı yerine topluluk ruhu, evrensel enerjik bir bilinç hali olan sprite yani ruhani olanı koyan Landauer bir anlamda Eckhart'ın izinden giderek bir panteizm (aslında Eckhart Batı Dünyasının İbn Arabi'si veya Hacı Bektaş-ı Velisi'dir Hıristiyani vahdet-i vücud diyeceğimiz anlayışı içerir ki bu da her şey Tanrı değildir. Tanrı tüm âlemi var eden yaratıcı güç olarak âlemin kendisinde mevcuttur ama âlemin kendisi değildir.)

Ne yazık ki üstat Landauer ile hiç tanışmamış gibi görünüyor muhtemelen onun önüne koyduğu sorunlar bağlamında ya yeterince ilgisini çekmedi, ya da yurt dışında olduğu yıllarda onunla ilgili kaynakları okuma fırsatı bulamadığından. Ancak Proudhon'u çok seven üstadın Landauer'le aşinalık kesbetmiş olsaydı onu Proudhon'dan da çok seveceği kesindir kanaatimce çünkü Landauer hem Proudhon'un düşüncelerini çok daha ilerletip derinleştirmiş bir düşünürdür. Bu bakımdan Proudhon'u seven Cemil Meriç Landauer'i daha çok benimser ve onun düşüncelerinden kurduğu köprüler ile bu topraklarda İslâmî bir anarşi fikrine öncülük edecek daha çok veri üretmiş olurdu.

Dinsel anarşistler ise onun din ile ruhaniyet arasında duran, din olmak istemeyen ama dinle de ilişkisini tam bozmayan bu ruhsal öğretiden farklı olarak dinsel kurumları kabul etmeyerek ama insanla Tanrı arasında bireyden başka hiçbir otoritenin girmeyeceği bir bireysel dindarlık biçimi geliştirdiler. Bu anlayışın öncüsü olan kişi Tolstoy oldu Tolstoy için Tanrı bir içsel ışıktı, sevgi onun yansımasıydı. Bu anlamda Tolstoy Tanrıya inanır ama bu gerçek manada aşkın bir Tanrı mıdır? Yoksa Landauer'de gördüğümüz mistik ve panteist bir Tanrı mıdır, diye sorarsak tüm dindar görüntüsüne rağmen Tolstoy ikinciye daha yakındır. Çünkü onun inandığı Tanrının ölümsüz bir ruh yaratması söz konusu olmadığı gibi yargı günü de yoktur. Dahası var ölümden sonra dirilişte yoktur. Bireyin içinde onu aydınlatan bir ışık olan Tanrı vardır ve o İnsanlara müdahale etmez, biz Tanrıyı sevgi olarak yaşarız.

Cemil Meriç anarşizmle İslâm arasında yakınlık olduğunu söyleyerek bunun *nomos* olduğunu söyler bu kavram genel olarak yasa olarak anlaşılsa da sanırım üstat bundan ahlakı/etiği anlıyor ya da bunu kastediyor gibi. Bunu böyle anlarsak üstat tamamı ile haklıdır, her ne kadar üstat döneminde İslâmî anarşizm diye bir anlayıştan söz edilmese de ahlaki bir inanç sistemi olarak İslâm ile anarşi kısmen örtüşür. Kısmen dedim çünkü önceki bölümlerde aktardığım gibi İslâm ile anarşizmin ahlak kavramına yük-

ledikleri anlam tamamı ile farklıdır. Anarşistler ahlaktan insanın doğal olarak sahip olduğu iyi ve kötü bilgisini ve bunun bireyselliğini anlarlar, buna mukabil hulk yani özellikler ilahidir, iyi ve kötünün kurallarının yani *ethos*un da sahibi Allah'tır. Hâsılı İslâm da kişi ahlakını seçmez neyin iyi neyin kötü olduğu Allah tarafından bildirilmiştir. Dolayısıyla kula da düşen buna hiç itirazsız teslim olup uymaktır.

Bu bakımdan Cemil Meriç çaresizce İslâm ve sosyalist düşünce arasında yakınlıklar bulup buna dikkat çekerek bir bakıma sosyalistleri hem özgürlükçü düşünmeye, hem de İslâm ile buluşturup yerli bir sosyalist tasavvur kurmaya öncülük etmek istedi. Ama onu ne Müslümanlar anladı, ne de marksist sosyalistler. Çünkü bu topraklardaki sol tahayyül varlığını Kemalizm'e borçlu gördüğünden İslâm ile sosyalizm arasındaki en azından dürüst ve hakkaniyetli bir diyalog konusunda bile hiç eksik olmadılar. Bu bakımdan örnek gösterdiği İslâm'ın hakkını teslim eden marksistlere birkaç özel örneği dışarıda tutarsak pek rastlanmaz.

Dolaysıyla marksizm ve İslâm çerçevesinde örneklediği Maxime Rodinson örneği gibi anarşist bir örnek olmadığından ve üstat da marksizme de "ayaklarını yere sağlam bastığı" için daha bir meyilli olduğundan yukarı da vurgulanan *nomos* temelli yakınlık ötesinde anarşi ile İslâm arasında yakınlıklar üzerine pek bir şey bulamayız.

Bunda anarşistlerin çoğunun din karşıtı tutumu olduğu kadar ortada ne August Bebel ne Maxime Rodinson gibi marksistler İslâmî sosyalizm gibi arayışlara yönelik çabaları olan Müslüman âlimler ya da Arap sosyalistlerinin anarşist dünyada benzeri olmadığından üstat da bu konuda öncü bir tefekkür içinde olmaması etkili oldu.

Ama bugün artık nadir örnekler var ve bu yüzden onun açtığı kapıdan ilerleyecek cesur anarşistlere ihtiyaç var. Evet, bunu yapan hem anarşist camia da hem de İslâmî camiada pek de sevinçle karşılanmayacak. Bu anlamda hele de burada bu tür bir girişime teşebbüs eden ciddi anlamda siyasi, dayağı göze almalıdır. Ama tarih boyunca yerleşik kabulleri yıkarak fikri alanı özgürleştirenler tam da böylesi dışlamaları göze alanlar olmuştur. Bu anlamda açtığı kapıyı ilerletme fırsatı bulamayan ama bunu yapan Cemil Meriç'i saygıyla ve takdirle anmak, dahası onun yaptığını geliştirerek ona çabalarının beyhude olmadığını gösterme zamanı gelmiştir.

Bir Dünyanın Eşiğinde

Karl Mannheim'in Perspektifinden Cemil Meriç'i Anlamak: Yüzer Gezer Entelektüel

KENAN ÇAPIK

Cemil Meriç Türkiye'de düşünce hayatının zirve isimlerinden biridir. Ömrünün büyük bölümü okumayla geçen, yoğun okuma temposu içinde gözlerini kaybeden, sonrasında başta kızı Ümit Meriç olmak üzere asistanlarının yardımıyla kitaplarla ilişkisini sürdüren Meriç, edindiği ilmi müktesebatıyla kendine has bir dil ve üslup inceliğine kavuşmuştur. Onun eserlerinde Marx, Proudhon, Goethe, Montesquieu, Balzac, Comte, Hume, Proudhon, Gökalp, kısaca Doğu'dan Batı'ya ilim ve irfan adına sözü olan neredeyse herkesin ismiyle karşılaşabiliriz. Öğrencilik yıllarında Meriç'le tanışan bir okuyucu çoğunlukla onun entelektüel müktesebatından büyülenmiş olarak ve fakat değindiği isimleri tanımaya, düşüncelerini anlamaya dönük uzun bir yolculuğa çıkmış olarak bulur kendini. Her bir düşünürü özenle okuyan Meriç, içinde bulundukları koşulları, düşüncelerine yön veren toplumsal ve siyasal bağlamı da dikkate alarak, her birinin hakkını vermeye çalışır. Her bir düşünürün belli bir ideolojinin, dinin veya yaşam algısının sözcüsü olarak görüldüğü bir ortamda Meriç hikmeti önceleyen tutumuyla her birine ayrı ayrı saygılarını sunar ve okuyucuyu hepsinin üzerinde düşünebilmeye, her birini kucaklamaya çağırır. Onu yaşadığı dönemin diğer entelektüellerinden farklı kılan en önemli özelliği sınıflar ve ideolojiler-üstü konumu, hakikatle kurduğu hesapsız, çıkar-

sız ve fakat bedeli ağır ilişkidir. Ömer Gülen (2016) jurnallerden yola çıkarak Cemil Meriç'i kaleme aldığı yazısında karşımıza Meriç'i de aşan bir kapsam ve tanım alanı içinde genel olarak entelektüel kimliğini çıkarıyor. Gülen'in sunduğu biçimiyle entelektüel, toplumsal bağlam içinde baskın düşünce ve karşı düşünsel hareketlerle yüzleşme anında verdiği tepkiyle ve gündelik hayatın insanı çoğunlukla kendisine mahkûm eden koşullarıyla mücadelesiyle seçkin bir profildir. Bu yazıda Meriç'i Mannheim'in *yüzergezer* (serbest) entelektüel tanımıyla ilişkilendireceğiz. Yüzergezer (free-floating) ifadesi Mannheim tarafından özellikle kullanılmıştır. Entelektüel adeta toplumun üzerinde yüzer, toplumla ve toplumsal ilişkilerle belli düzeyde bir mesafe kurmuş kişidir. Toplumu bütünüyle okuma ve mevcut ideolojik ve ütopik düşünceler arasında bir sentez yapabilme konusunda ayrıcalıklı bir pozisyona sahiptir. Bu yazımızda Mannheim'in bilgi-toplumsal bağlam ilişkisi üzerine soruşturmasını Meriç'in yaşam hikâyesiyle sınayacağız. Foucaultcu anlamda iktidar mekanizmaları içinde silikleşmeye adeta mahkûm olan entelektüelin somut tezahürlerinin Mannheim'in teorik temellendirmesinin sınanması anlamında bizlere ışık tutacağı kanaatindeyiz. Bu yazı bir diğer deyişle yüzergezer entelektüelin toplumları hakikate yaklaştırma hususunda gerçekten etkili bir rol üstlenip üstlenemediklerinin sorgulaması mahiyetindedir.

Modernleşme

Antik Hıristiyan dünyanın çöküşü ve hayatı yorumlamaya dair ortaya çıkan yeni ve çeşitli görüşler 20. yüzyıl sosyal bilimcilerin temel uğraşları oldu. İnsanlığın tarihsel serüveninde modern adı verilen yepyeni bir dönemde olduğumuz neredeyse tüm kesimlerin ortak kabulüdür. Belki tarihin hiçbir döneminde dünya son iki yüz yıl yaşananlar kadar değişim ve dönüşüme uğramamıştır. Söz konusu değişimin epistemolojik boyutları, bir diğer deyişle düşünce ve bilginin toplumsal temelleri, Weber, Durkheim, Simmel, Berger ve Mannheim gibi düşünürleri derinden etkilemiş, sonrasında toplumsal inşacılık olarak tanımlanan bir epistemolojinin ortaya çıkışına zemin hazırlamış, sosyolojinin bir alt disiplini olarak bilgi sosyolojisini teorik tartışmaların merkezine çekmiştir. Bu alanın en önde gelen isimlerinden biri hiç kuşkusuz Karl Mannheim'dir. Onun *İdeoloji ve Ütopya* adlı kitabı bu alanın temel metinlerinden biri olarak kabul edilir.

Meriç'in yaşadığı dönem, Mannheim'in ifadeleriyle "yoğun bir toplumsal hareketlilik" (Mannheim, 1954, s.6) ve "birbiriyle çatışan fikirler" (Mannheim, 1954, s.8) dünyasıdır. Osmanlı'nın çöküşü sonrası Batı'nın Doğu'ya

ve özelde Yeni Türkiye'ye tahakkümü her alanda derinden hissedilirken, siyasal sistemin Batı'ya entegre olma sürecini kültürel bağımlılık ve adaptasyon izlemiştir. Ne var ki bu süreç muhalefetsiz, yalınkat ve tekdüze biçimde gerçekleşmemiş, her dönemde çeşitli varyasyonlarıyla muhalefet dalgaları, kimlik ve bağımsızlık kaygıları içinde derin bir bunalım çağı ortaya çıkarmıştır. Yeni Cumhuriyet nesli entelektüellerinin en önemli tartışma konularından biri Batı'yla karşılaşma ve özgünlük- bağımlılık ikiliğinde muhtemel manevra imkanlarını düşünmek üzerinedir. Doğduğu ve çocukluk yıllarını geçirdiği Hatay'da Fransız etkisinin bir sonucu olarak Batı'yı Fransa ve Fransızca üzerinden tanıyan Meriç o dönemlerde milliyetçi, sonrasında marksist ve Doğu, Hint ve Osmanlıcı eğilimlere sahip olmuş, döneminin değişen ve dönüşen düşünce eğilimleri Meriç'in bir yandan entelektüel gündemini meşgul ederken, diğer yandan her ideolojik ve siyasal yönelime karşı hakikatin peşinde olmak adına mesafeli duruşunu da beslemiştir. Fransa'nın istilacı politikalarına karşı yükselen milliyetçi duygular Meriç'i de etkisi altına almış, sonrasında kapitalizmin dünya çapında kendisini hissettiren tahakkümüne karşı düşüncesi marksist bir pozisyona evrilmiştir. Olgunluk dönemlerinde yoğunlaştığı medeniyet okumaları ise onu yine bir karşı savunu blokuna, Doğu ve Osmanlı savunusuna sevk etmiştir. Düşüncesinin değişim dönüşüm serencamı bize Meriç'in karakteri hakkında fikir vermektedir. Meriç muktedirin karşısındadır. Muktedirin karşısında kim varsa onu savunmaya yönelik istemsiz bir refleks sergiler adeta. Kızı Ümit Meriç'in dediği gibi her şeye rağmen hayatı boyunca marksist olmaktan vazgeçmeyişi de kanaatimizce aynı motivasyonun bir parçasıdır. Evet entelektüelin hayat karşısındaki tutumuyla kendisini gösterdiğini, bunun da bilgi-bağlam ilişkisini özgün biçimlerle tezahür ettirdiğini söylemiştik. Entelektüel, hayatla, gerçeklikle yüzleştirir okuyucuyu. Herkesin farklı dünyaları konuştuğu, fakat aynı dünyaları yaşadığı gerçeğini yüzümüze vurur Meriç. Toplumsal ve siyasal yaşamda ortaya çıkan kamplaşma ve mücadele içinde hiçbir okulun, ekolün, cemaatin, partinin adamı olmayışı bir yandan bizlere hiçbirinin bütünüyle hakikati temsil edemediğini, her birinin farklı düzeylerde hakikat kırıntılarıyla yetindikleri gerçeğini hatırlatırken, aynı zamanda entelektüelin neden yalnızlığa mahkûm olduğunun da açıklamasını verir. Toplumsal gruplar ve düşünsel eğilimler belirli popüler kalıplar üzerinden biçimlenir. Ne kadar sofistike olursa olsun bir düşünce veya ideoloji kitleler eline düştüğü andan itibaren sığlaşır. Bu durum genel olarak kitlelerin eğitimsiz kalabalıklar olduğu vb. bir aşağılamadan değil, kitlesel davranışın bizatihi kendisinin basitliği ve sığlığı gerektirmesinden dolayı

böyledir. Dolayısıyla bir hareket kitleselleştiği oranda düşünsel derinliğini yitirir, hakikatle arasındaki mesafe artar. Bu bağlamda bir cemaatin değil, hakikatin peşinde olan bir entelektüel kaçınılmaz olarak yalnızlığa mahkûm olacaktır. Meriç'in başına gelen de budur.

Batı düşüncesinde yaşanan büyük değişimi Mannheim'in gözüyle okumak ve bu değişimin temel dinamiklerini özellikle Mannheim'in entelektüel kavramı üzerinden Meriç'le ilişkilendirmek bizlere Türkiye'de düşünce hayatının temel eğilimleri, bu ülkede yerleşik düşünsel cereyanları aşabilmenin, kelimenin Mannheimci anlamıyla bir entelektüel olmanın çıkmazları hakkında fikir verdiği kanaatindeyiz.

Mannheim'in toplumsal açıdan bilgi sorunuyla ilgisinin doktora teziyle (*Epistemolojinin Yapısal Analizi*) başladığı yaygın bir kabuldür (Coser, 1977, s.446). Sosyal bilimlerin siyasal alana nüfuzuyla ilgili argümanları Marx'ın toplumları anlamak yerine değiştirmek gerektiği yönündeki ünlü teziyle ilişkilendirilir. Perspektif kavramına vurgusundan dolayı ise zaman zaman bazı yazarlarca neo-Kantçı sayılmıştır (Mannheim, 1954, s.53). Kant'a göre gerçeklik yalnızca basitçe ampirik gözlem yoluyla tespit edilen değil, öznenin söz konusu ampirik görüngüye dair zihinsel kategorileri yoluyla da inşa edilen bir şeydir. Kant'ın bu açılımı idealistler ve materyalistler şeklinde kabaca ikiye ayrılmış olan felsefe dünyasında yeni bir soluk olarak görülür ve hatta bazılarına göre felsefe Kant'tan önce ve Kant'tan sonra diye ikiye ayrılır.

Her ne kadar bilgi sosyolojisi kavramını ilk kullanan Max Scheller olsa da bilgi ve toplumsal bağlam üzerine yoğun çaba göstermiş ve detaylı bir analiz ortaya koymuş olan Mannheim bu alt disiplinin kurucusu sayılır (Meja ve Stehr, 1990).

Batı Düşüncesindeki Büyük Değişim

Mannheim *İdeoloji ve Ütopya*'nın girişinde çalışmanın amacını şöyle özetler:

> Bu çalışma, insanların nasıl düşündüğü sorununu anlamaya matuftur. Amacımız mantık kitaplarından düşüncenin ilkelerini incelemek değil, kolektif eylem biçimi olarak bilginin toplumsal hayatta ve siyasette hangi tür işlevlere sahip olduğunu anlamaktır. (Mannheim, 1954, s.1)

Mannheim insanların, genelde siyasal ve toplumsal kaderlerine yön veren hayati kararlarının ardındaki düşünce yapısının genellikle sabit, değişmez olduğunu düşündüğünü yazar. Ona göre varsayımlarımız, ön-kabulleri-

miz, değer, ahlak, erdem vb. başlıklar altına aldığımız düşünme biçimleri, entelektüel eleştiri ve yeniden gözden geçirme çabasına karşı korunaklı ve sorgulanamaz blok oluşturur. Bir diğer deyişle insanlar genellikle düşünce yapılarını sorgulamaz, tarihsel-bağlamın biçimlendirdiği zihin yapılarını a priori kategoriler olarak görürler. Bunun karşısında Mannheim modern dünyada "eyleyen insanın" dünyayı anlama biçimini değiştirdiğini öne sürer. Düşünce, toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak işleyemez. Tersine bizatihi belirli toplumsal ilişkilere, bu ilişkilerin tarihsel varlığına bağlıdır. Döneminde varoluşçu felsefenin dünya çapındaki popülaritesini de düşündüğümüzde Mannheim'in okuyucuyu soğuk ve anlamsız bir dünya ile yüzleştirme çabası, anlamın bizatihi insan tarafından inşa edilen bir kurgu olduğunu söylemesi dönemin düşünsel eğilimiyle de uyum içindedir. İnsan, içinde yaşadığı toplumun koşulları içinde düşünür. Kullandığı dil, içinde yaşadığı toplumun dili olup anlam dünyası da bu toplumun kolektif eylemi içinde ortaya çıkan anlamdır. Bir diğer deyişle dünya basitçe duyularla ortaya çıkan "işte orada" bir şey değildir. Daha ziyade insan onu kültüre, çıkarlara, statüye ve ideolojiye göre yorumlar, biçimlendirir. Gerçeklik tarihsel gerçeklikten başka bir şey değildir ve hayatın belirsiz kararsız niteliğinden dolayı daimî bir değişim ve dönüşüme mahkûmdur. Fakat kolektivitenin içinden düşünüyor olduğumuzu söylemek bütünüyle toplumsal yapı tarafından belirlendiğimizi söylemek anlamına gelmez. Mannheim bunu iki katmanlı bir süreç olarak okur. "Her birey bir toplumda hayatını iki katmanlı bir süreç içinde yaşar: bir yandan karşısında hazır bir dünya bulur ve içine doğar, diğer yandan o dünya içinde sürekli eyleyen, yeniden biçimlenen, öğrenilmiş işleyen davranış kalıpları vardır (Mannheim, 1954, s.3). Düştüğü bu notla Mannheim esasında sonradan Bourdieu'nun "habitus" ve "alan" kavramları ekseninde tartışacağı, bireyin hem inşa edildiği hem de inşa edici role sahip olduğu iki yönlü toplumsal sürece işaret etmiştir.

Bilgi sosyolojisi yalnızca kendi kendine düşünen, tekilliği içinde bireyi değil, belli bir toplumsal ağ içinde düşünen bireyi ele alır. Nihai bilginin, doğrunun veya hakikatin ne olduğuyla ilgili felsefi bir arayışta değil, insanların dış dünyayı nasıl bir zihinsel mekanizmalar ağı içinde kurguladıklarının peşindedir. Doğru ve geçerli olanın kriteri ise yine toplumsal bağlamın Mannheim'in ifadesiyle "kolektif davranış matrisi" (Mannheim, 1954, s.4) içinde edindiği statüyle belirlenir. Bu çerçeve içinde Mannheim'in sorduğu temel sorular gündeme geliyor: İki insan aynı toplumsal bağlamı nasıl farklı biçimlerde algılayabiliyor? Bunun sebebi farklı şekillerde düşünmeleri midir? Bilginin ve düşünmenin toplumsal temeli ne-

dir? Mannheim bu anlamda farklı düşünme biçimlerinin ardındaki sebepleri anlamaya odaklanıyor ve düşüncenin toplumsal boyutlarına ilişkin kapsamlı bir teori ortaya koymaya çalışıyor.

Belirsizlik Çağı

Mannheim'in temel argümanları kadim skolastik düşüncenin çöküşü ve modern düşüncenin ortaya çıkışının bir sorgulaması mahiyetindedir.

> Sosyolojik açıdan, Ortaçağ'dan farklı olarak modern zamanların belirleyici gerçekliği, din adamları sınıfının dünyayı yorumlama konusundaki eski monopollerinin yıkılması, onun yerine bir entelektüeller sınıfının, özgür intelligentsia'nın yükselmiş olmasıdır. (Mannheim, 1954, s.10)

Bu gelişmenin en yıkıcı tarafı, dünyanın tek biçimli yorumu itibar kaybettikten sonra çoklu yorumlama biçimlerinin yarattığı belirsizliktir. Kısaca eskiden hayatın anlamı bellidir, bunda bir kuşku da yoktur, sorun insandadır. Charles Taylor (2007) *Seküler Çağ* adlı ünlü eserinde kadim dünya ile modern dünya arasındaki ayrımı Mannheim'in perspektifine paralel biçimde okur. Taylor'a göre geçmişte dünyanın bütünüyle dinsel ve geleneksel biçimlerde yorumlandığı, hayatın anlamı ve insanın bu hayattaki yeriyle ilgili toplumsal anlayışta hiçbir kuşkunun bulunmadığı dönem ile modern çağda bu dinsel ve geleneksel yorumlama biçiminin hayatı anlamlandırma açısından çoklu yorumlar içinde yalnızca birini temsil ettiği bağlam arasında radikal bir kopuş söz konusudur. Sekülerlik de ilk dönemlerindeki baskıcı ve dışlayıcılığı zamanla din ve geleneğin kendisine bir alan bulduğu çoğulcu bir zemine kaymıştır. Fakat bu çoğulculuk içinde insanlık anlam bunalımı içindedir. Sorun kadim geleneğin yerini doldurmaya çalışan, hiçbiri birbirinden belirgin biçimde üstün olamayan çoklu yorumların iktidar kavgasıdır. Mannheim bunun nihai çözümü olarak ancak "insanüstü, hatasız kusursuz bir aklın insan düşüncesinin hakikat değeri hakkında hüküm verdiği net bir tabloyla mümkün olurdu" diye yazar (Mannheim, 1954, s.13). Fakat böyle bir şey Mannheim'a göre mümkün olmadığı için, bu role soyunmaya çalışan dünya görüşleri de nihayetinde yanılgıya mahkûmdurlar.

Batı'da modernleşme süreci böyle bir bunalım içinde evrilirken Türkiye'deki tartışmalar kabaca ifade edilirse Batı'ya adapte olma ile öz medeniyete dayanarak yükselme arasında gidip gelmiştir. Meriç'in yaşadığı dönemde Türkiye'de entelektüel sermayeyi elinde tutan kesimler arasında Batılılaşma cereyanı baskın biçimde kendisini gösterir. Fakat bu eğilim büyük öl-

çüde siyasal iktidar mekanizmalarının tasarrufu ve entelektüellerin siyasala adaptasyonu şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum Gramsci'nin ünlü "organik aydın" kavramıyla anlamını bulur:

> Her toplumsal grup ekonomik çıkarlar dünyasında ortaya çıktığında kendisiyle beraber olacak, kendisine organik biçimde bağlı bir entelektüeller sınıfı yaratır. Bu entelektüeller yalnızca ekonomik düzlemde değil aynı zamanda toplumsal ve siyasal düzlemde de egemen sınıfın düşüncede homojen ve tek biçimli varlığını sürdürmeye hizmet eder. (Gramsci, 2003, s.7f)

Gramsci'nin bu tanımı hiç kuşkusuz siyasal iktidarın hizmetinde bir entelektüelin en kaba tanımını verir. Entelektüel ile iktidar arasındaki ilişki elbette her zaman bu düzeyde değildir. Gerek entelektüelin gerekse iktidarın lehine çoklu derecede tezahürleri söz konusudur. Elbette bu bağlamda en tehlikeli ilişki entelektüelin aslında iktidarın organik aydını olduğunun farkında olmayışı, bir hakikat adına mücadele ettiğini zannetmesidir. Tabii ki organik aydın kavramının tanımı bütünüyle sübjektiftir. Tersine iktidarın entelektüel karşısında çok daha ihtiyatlı olduğu durumlar da söz konusudur. Bu ilişkinin görece tarafsız bir zeminde gittiği örnekler de mevcuttur. İşte Meriç'in temel derdi entelektüelin hakikatle kurduğu ilişkidir ve ister Doğu'dan ister Batı'dan olsun tüm dünya irfanını, düşünürleri, filozofları bu gözle değerlendirmiştir. Batı düşüncesinde meydana gelen dönüşüme Mannheim'in gözüyle bakmaya devam edelim.

Psikoloji üzerine çalışmalar 20. yüzyılda özellikle Freud'un açtığı yeni metodolojik yönelimlerle yoğunluk kazanmıştır. Mannheim'in düşünce dünyasında da bu yönelimler büyük ölçüde etki etmiştir. Özellikle Freud'un "bilinçdışı" kavramı Mannheim'da kolektif bilinçdışı şeklinde yeniden formüle edilmiştir. Kolektif bilinçdışı toplumsal ilişki ağı içinde bireyi saran, kuşatan ve düşünme biçimini etkileyen, belirleyen görünmez bir nüfuza sahiptir. Bilgi sosyolojisinin kolektif bilinçdışını ortaya çıkarması, görünür ve bilinir kılmasından söz etmesi, bu nüfuzun belli biçimlerde belli bağlamlarda kendisini gösterdiğini ifade etmesi Mannheim'in dikkat çekici tezlerinden biridir (Mannheim, 1954, s.5). Mannheim'a göre her ne kadar kolektif bilinçdışının tezahürleri her toplumda kendisini gösterse de statik toplumlarda hayatı anlamlandırmaya dönük iç tutarlılığı ve sürekliliği içinde belirgin bir dünya görüşü her zaman hâkim olmuş, kontrol mekanizmalarıyla varlığını sürdürmüştür. Bu toplumlarda hayatta her şeyin değişebildiği, fakat düşüncenin asla değişmediği yönünde yaygın bir yanılsama söz konusudur (Mannheim, 1954, s.6). Toplum,

-adeta bugünün mal ve hizmet üretimi gibi- bireylerini de her daim standart biçimde yeniden üretir. Topluluğun birbirine bağlılığı (biz duygusu) dışarıdaki "öteki" veya "yabancı" kategorileriyle sürekli pekiştirilir (Mannheim, 1954, s.9). Nazi Almanya'sından Mussolini ve Stalin'e kadar 20. Yüzyılın tüm birlik ve "biz" mesajları yine bir kurgu olan "öteki" kategorisi sayesinde konsolide edilmiştir. Böylece hayatı anlamlandırmaya yönelik alternatif bakış açıları otomatikman göz ardı edilmiş, dışlanmıştır. Ne var ki Batı'da toplumsal hareketlilik yükseldikçe ön kabul ve değişmez kurgular sorgulanmaya başlamıştır. Bu yeni gelişmeler ve bilginin toplumsal inşasıyla ilgili ortaya çıkan yeni teoriler bilgi sosyolojisini önemli bir alan olarak gündeme getirmiştir.

Mannheim'a göre düşüncenin çoğullaşmasına hizmet eden belirgin iki toplumsal hareketlilik söz konusudur: Yatay ve dikey hareketlilik. Yatak hareketlilik insanların farklı biçimlerde düşündüklerine ve yaşadıklarına ilişkin farkındalığı arttırmıştır. Bu hareketlilik içinde herhangi bir düşünce tarzının diğerine nazaran daha geçerli olduğu yönünde bir sorgulama söz konusu değildir. Günümüz dünyası, özellikle ulaşım ve iletişim imkânlarının yükselmesiyle belki tarihte hiç olmadığı kadar yoğun bir yatay hareketlilik içindedir. 20. yüzyılın ortalarında gittikçe popülerleşen şehir sosyolojisi çalışmaları şehir, kültür ve çoğulculuk konularında engin bir literatür ortaya çıkarmıştır. Tarihin her döneminde çoğulculuğun, çeşitliliğin, dinler ve ideolojiler arası etkileşimin simgesi olan şehir, 20. yüzyılda tüm dünya ölçeğinde yaşanan şehirleşme dalgasıyla birlikte çağın karakteristiği haline gelmiş, şehrin bu özellikleri neredeyse tüm dinleri ve ideolojileri etkilemiş, her düşünce şehirleşme ve çoğulculuk gerçeği karşısında yeni teorik açılımlar ortaya koymuştur. 90'larla beraber entelektüel çevreleri derin biçimde etkisi altına alan küreselleşme olgusu da yine aynı minvalde yatay hareketliliği, öteki ile karşılaşma imkânlarının yükselişini, dolayısıyla çoğulculuk tartışmalarını alevlendirmiştir. Fakat aynı zamanda ve aynı toplumsal ilişki ağı içinde ikinci bir hareketlilik türüne, dikey hareketliliğe şahit oluyoruz. Bu hareketlilik büyük ölçüde geleneksel dünya görüşlerini ortadan kaldıran bir etkiye sahiptir. İnsanlar eski düşünme biçimlerini sorgulamaya başlamışlardır. Mannheim Weber'in çalışmalarına dayanarak aynı dinin farklı bağlamlarda ve kesimlerde nasıl farklı biçimlerde tezahür ettiğini örnek olarak gösterir. Örneğin bir dini, şehirde yaşayan bireyle köyde yaşayan bireyin farklı algıladığı yaygın bir kabuldür. Kadim dünya yorumunun yıkılışı ve yeni rasyonel yorumlama biçimlerinin ortaya çıkışı Tönnies (cemaat ve toplum), Durkheim (mekanik iş bölümü ve organik iş bölümü), Weber (dünyanın büyüsünün bozulması, demir ka-

fes ve rasyonel otoritenin yükselişi) gibi düşünürlerin temel tartışma konularını teşkil etmiştir. Bu aynı zamanda Mannheim'in "çatışan düşünme biçimleri" şeklinde ifade ettiği zemindir. Toplumlar farklı düşünme biçimlerinin çatışmasıyla evrilirler. Bir toplumda her farklı toplumsal kesim ve sınıfların farklı düşünme biçimleri olabilir ve bu durum toplumda çatışma ve değişimi tetikler. Mannheim'a göre tüm bu farklı düşünme biçimleri aslında bizatihi düşünceyi bozan etkiler yaratır. Bu noktada Mannheim'in "toplumsal bağı olmayan, bağımsız entelektüel" kesiminden söz etmesi kendisine göre bir çıkış yolu mesabesindedir (Mannheim, 1954, s.9). Bu kesim toplumsal- tarihsel bağlamdan görece en az etkilenen, bu yönleriyle özgür düşünme istidatları yüksek kesimdir. Bununla beraber Mannheim'a göre kapalı toplumlarda entelektüel de gerçek misyonunu yerine getiremez ve yerleşik statükonun sözcüsü durumuna düşer. Yine de toplumda her daim toplumsal dünyayı yeniden yorumlayan, kitlelere öncülük eden, düşüncenin epistemolojik temellerini inşa eden bu sınıfın varlığı ve etkisi kendisini gösterir. Fakat aynı zamanda entelektüelin öncülüğü görecelik sorununu da ortaya çıkarır. Weber'in öne sürdüğü biçimiyle "dünyanın büyüsünün bozulduğu", dinsel ve geleneksel hakikatin büyük darbe yediği modern çağda her birinin geçerliliği birbirine eşit derecede olan farklı yorumlar kitleleri görecelik sorunuyla karşı karşıya bırakır. Mannheim'in görecelikten ziyade ilişkisellikten söz etmesi oldukça dikkat çekicidir. Gregory Baum (1997, s.27) Scheler ve Mannheim nezdinde göreceliğin toplumları kuşkuculuğa ve duyarsızlığa sevk eden tehlikeli bir insani tutum olduğunu ifade eder. Mannheim "her geçen gün daha fazla insanın kuşkuculuğa ve irrasyonelliğe eğiliminin yükseldiğini görmek hiç de tesadüfi bir durum değil" şeklinde yazar. (Mannheim, 1954, s.37)

Bu eğilim esasında Mannheim'in güvenilir bilgi arayışının tersine giden bir süreçtir. Hüsamettin Arslan'ın (2007, s.25) ifade ettiği gibi Mannheim mutlak göreceliğin kaosa sevk edeceğinin farkındadır ve bu tehlikeden kurtulmak için ilişkisellik kavramını ön plana çıkarır. Bu, Mannheim'in ifadeleriyle "dünyayı yorumlamaya dair her bir farklı perspektifin bir diğeriyle bağımlı bir ilişkiye sahip olduğu, her bir yorumun geçerliliğini yine diğer bir yorumla konsolide ettiği" bir ortamdır (Mannheim, 1954, s.76). Fakat bu, Arslan'a göre aslında Mannheim'in görecelik probleminden kurtulmak için ortaya attığı bir kelime oyunundan ibarettir.

Kadim, tek biçimli dünyanın yıkılması ve yerini çoklu yorum dünyasının alması Mannheim'da iki anahtar kavram eşliğinde açıklanır: ideoloji ve ütopya. Bu iki kavram Mannheim'a göre düşünsel bozulmanın iki temel formunu temsil eder. İdeoloji, yönetici sınıfların sahip olduğu, bu kesimin

iktidarı sürdürmeye ilişkin bekalarının bizatihi bu düşüncenin korunmasına bağlı olduğu, korumacı yönüyle de aslında bizatihi kendi iktidarlarını tehlikeye soktukları bir düşüncedir (Mannheim, 1954, s.36). Bu düşünce hem kendi içindeki kapalılığıyla farklı bakış açılarının önünde bir set olma işlevi görür, hem de kurguladığı "öteki" ile ilişkileri çatışmacı bir zeminde yürür. Bu yönüyle kendi içinde düşüncenin yeşermesini önlediği gibi "öteki"ye de kapıları kapalıdır. Ütopya ise ideolojinin karşı kutbunda yer alan, siyasal mücadele motivasyonun yüksek olduğu, baskı altındaki kesimlerin gerçekliğe dokunmayan ideallerle hareket ettiği bir düşünce olup, savunucularının gündeminde yalnızca mevcut iktidarın alaşağı edilmesi bulunmaktadır (Mannheim, 1954, s.36). Ütopyacı düşünce gerçeklikte ne olduğuyla çok ilgilenmez ve bunu göremez. Daha ziyade neyin değişeceği üzerine odaklanmıştır. Ezilenler, yaşanan gerçekliği bütünselliği içinde göremez, somut koşulları anlamaya yönelik sistematik bir düşünce biçimi ortaya koyamazlar. Mannheim'in bu düşüncesi Durkheim'in sosyalizmi "ezilenlerin acı çığlığı" olarak tanımlayışına paralellik arz eder. Ütopik düşünce, yaşanan acı gerçekliği soğukkanlılık ve itidal içinde görmeyi engeller. Bu bakımdan Mannheim'a göre her iki düşünce de dışlayıcı karaktere sahiptir. Toplumsal ve tarihsel bağlamın herhangi bir boyutuna sarılmak ve diğer alternatif düşünceleri yok saymak. Bu noktada Mannheim şu soruyu sorar. İdeolojik ve ütopik düşüncenin hâkim olduğu, toplumun bu ikili yapıya mahkûm olduğu bir dünyada insanın özgürce düşünebilmesi ve yaşaması nasıl mümkün olabilir? (Mannheim, 1954, s.38)

İki Boyutlu Düşünceyi Aşabilmek

Mannheim'a göre modern dünyayı anlamanın en temel yolu yeni epistemolojik boyutundan geçer (Mannheim, 1954, s.12). Pozitivizmin tek biçimli metodolojisinden ziyade Mannheim okuyucuyu öznel yorum dünyasına davet eder, toplumsal ve tarihsel bağlamı bilginin alanına dâhil etmeyi önerir. Bu anlamıyla Mannheim kısmen neo-Kantçı, görecelilik ve farklı perspektiflerin kuşatıcılığına vurgusuyla da kısmen Husserlcidir. Ona göre epistemolojik boyut aynı zamanda kaçınılmaz biçimde ontolojik argümanları da içerir. Tanrı, hayat, insan gibi varlık sorununa dair kategorilere ilişkin belli düzeyde bir konsensüsün sağlanamadığı bir toplumda kurtuluş, yalnızlık, günah, suç gibi kavramlar da temelsiz kalır. Belli bir toplumsal bağlama yalnızca içinde doğduğumuz için değil, o bağlamın yerleşik kodlarını benimsediğimiz için aidiyet hissederiz. Kelimeler ve kavramlar yine içinde bulunulan toplumsal bağlam içinde anlam bulur.

Bu durumun Bourdieu'nun (1977) "alan" ve Arslan'ın (2009) "epistemik cemaat" kavramlarından hareketle aynı toplum içinde varlık gösteren farklı topluluklar arasında da geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin dinsel bir cemaat içinde "inşallah" kelimesi söz vermek anlamına gelir. Bir eylemi yapacağını taahhüt etmek için kişi "inşallah" kelimesini kullandığında bu onun bu eylemi yapacağına bir anlamda yemin etmesi, söz vermesi demektir. Bu kelimenin söz vermek şeklindeki anlamı ancak içinde bulunduğu dinsel grup içinde anlamlıdır. Ne var ki aynı kelime seküler bir bağlam içinde tam tersine aslında yerine getirilmeyecek bir eylem için kullanılabilir. Seküler bağlamda birey "inşallah" kelimesini kullandığında muhatap olduğu birey söz konusu eylemle ilgili bir taahhüt aldığını değil, tersine bu ifadeyi kullanan kişinin aslında eylemi yerine getirmeyeceğini, eylemesinin önünde kendisinden başka tüm faktörlerin daha hâkim olduğunu ima ettiğini düşünebilir. Bu epistemolojik edim dinsel bir bağlam içinde bütünüyle ontolojiyle ilişkilidir. Cemil Meriç'in hayatı boyunca hiçbir "epistemik cemaat"le organik bir bağ kurmayışı onu bir entelektüel olarak hakikatle doğrudan ilişkisini sürdürmeye sevk ettiği gibi aynı zamanda kullandığı dil ve üslup da yine cemaatler, ideolojiler üstü vasfını korumuştur. Bu anlamda Meriç'in her bir cümlesini defalarca gözden geçirerek kaleme aldığı metinler her okuyucuya hitap eder (Açıkgöz, 2013). Ele aldığı düşünce sistemleri kadar düşünürlerin yaşamla kurdukları ilişki de Meriç'te anlamlıdır. Bir düşünürün dürüstlüğü, samimiyeti, iktidarla kurduğu ilişki, içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal zorlukların hepsi Meriç'te söz konusu yazara yönelik eleştirinin veya takdirin önemli unsurlarıdır. Meriç'in düşünürleri nasıl yorumladığına bakalım:

> Fikret, fildişi kulesine mahpus, yüzde yüz ferdiyetçi bir sağ, Akif, damarlarında tarihin nabzı atan bir halk çocuğu, Batı'nın anladığı manâda tam bir sol"dur. Talihsizliğe bakın ki, Fikret solun, Akif de sağın bayrağı yapılmıştır. (Meriç, 1987, s.229)

> Said Nursi bir kavga adamıdır. Yalçın bir irade, sert, müsamahasız bir mizaç, sözü ile özü bir, tefekkür değil iman.(Meriç, 1993, s.216)

> Ziya Gökalp'a gelince, o da bir çöküş devrinin adamıdır. Bütün değerlerin çökmeye yüz tuttuğu, topraktan enkazdan başka pek az şeyin kaldığı bir devirde yaşadı. Gökalp samimidir, ciddidir, dürüsttür. Belki yaşadığı devirde ondan çok daha bilgili insanlar vardı. Gökalp'ın onlardan farkı işi ciddiye almış olmasıdır. (Meriç, 1993, s.307).

> Comte "hiçbir borcum yok o adama (Saint Simon), diyor. Kendisinden hiçbir şey öğrenmedim." Şakirtleri daha da insafsız: Saint Simon en orijinal fikirlerini üstatlarından aşırmış. Doğru mu acaba? Yoksa En-

> fantin'in dediği gibi yeni bir Yahuda karşısında mıyız? Auguste Comte, hocasının hatırasına hakaret kusan yalancı, nankör, nasipsiz bir çömez mi? (Meriç, 2003, s.78)

Bireylerin düşünce dünyasını etkileme ve biçimlendirmede pratik yaşam öyküsünün, deneyimlerin, acıların, mücadele içinde yaşadıkları tansiyonun büyük ölçüde etkili olduğuna dair yaygın bir kanaat vardır. Mannheim da bu kanaate güçlü bir şekilde katılır ve düşünce ve bağlamın her daim iç içe olduğunu vurgular. Bu da bilginin büyük ölçüde sosyolojik bağlama mahkûm olduğu tezini güçlendirir.

> Bir insanla ilgili onun çocukluğunu, hayatı içinde yaşadığı sıkıntıları, bu sıkıntıları çözümlemeye yönelik ortaya koyduğu çabaları bildiğimde, onun düşüncesini kendisini anlatan kitaplar dolusu bilgiyi okumaktan daha fazla fikre sahip olurum (Mannheim, 1954, s.23).

Bağlamın düşünce üzerine etkisini Meriç üzerinden okuduğumuzda, bir yandan onun çocukluğundan itibaren yaşam tecrübesi içinde karşılaştıklarını, döneminin siyasal ve ideolojik eğilimleri ve bu eğilimler içinde Meriç'in tutunduğu pozisyonları dikkate aldığımızda Meriç'i Mannheim'in yüzer-gezer entelektüel kavramıyla ne derece sıkı biçimde örtüştüğünü görmek mümkündür. Kuşkusuz Meriç'in yaşadığı dönemler Türkiye'nin derin bir toplumsal ve siyasal dönüşüm içinde olduğu dönemlere tekabül eder. Bu hareketli ve çok boyutlu süreç içinde Meriç'in tüm sınırlı ideolojik ve ütopik kategoriler karşısında yalnızca hakikati arayan, hiçbir ideolojiye veya okula ait hissetmeyen motivasyonu onu tersine tüm bu cereyanlar nezdinde benimsenir kılmış, Türkiye'de sağdan sola, liberalinden muhafazakarına her kesimin saygı duyduğu bir isim haline getirmiştir. Zülfikar Kürüm ve Ertuğrul Zengin'in 2005'te kızı Ümit Meriç'le yaptıkları röportajda sorulan bir soru üzerine verdiği yanıt, entelektüelin hayata karşı tutumunun en açık örneğini vermektedir:

> Üstadın hayatının son dönemlerinde şarka, dolayısı ile İslâmî literatüre eğildiğini biliyoruz... Sol cenahın ilgisizliğinden müştekiydi. Bu durumun zihinsel serüveninde istikamet değiştirmesinde etkisi olmuş olabilir mi? Ya da istikamet değiştirdi mi?
>
> (Gülerek) İstikametler istikametini değiştirdiler aslında; babam istikamet değiştirmedi. Sağ cenah babamı anlamaya başladı, ona yaklaştı diyebiliriz. Ciddi bir solcuydu ama bizim anladığımız manada değil. Hayatının sonuna kadar marksistti, bir düşünce sistemi olarak marksizmden hiçbir zaman vazgeçmedi. (Cündioğlu, 2006)

Ümit Meriç'in "istikametler istikamet değiştirdi" şeklinde özetlediği tablo esasında Mannheim'in perspektifi içinde Türkiye'de ideolojik ve ütopik düşüncelerin toplumsal ve siyasal gerçekliğe dokunmayan, hayatın içinden konuşmayan yönelimlerin zaman içindeki savruluşlarına karşı Meriç'in her daim ideolojiler-üstü hakikat arayışını ortaya koyuyor. Hayatının sonuna kadar marksist oluşu da onun geleneksel marksist düşüncenin üzerinde marksizmin veya solun ezilenlerin sesi olma iddiasıyla açıklanabilir. Bu duruşu Meriç'in Doğu'ya, Hint'e, Osmanlı'ya ve İslâm'a yönelişinde de hiç kuşkusuz etkilidir. Kısaca Meriç'in marksistliği de ana akım marksizmin dışındadır. Meriç'i arafta bırakan da tam olarak bu arayışıdır. Onun hakikate karşı mütevazı duruşu Tarık Ramazan'ın bireysel ve toplumsal eğilimlerle ilgili veciz sözünde anlam buluyor: Hakikat bana ait değil, ben hakikate aitim.

Meriç'in jurnalleri konumuz bağlamında onun hayatın içinden konuşan, mütevazı arayışını hiçbir ideolojik saflaşmaya harcatmayan dikkatli ve mesafeli bir kişilik olarak sunar. Onun ideolojisini anlamaya yönelik her türlü tanım, Meriç'in söz konusu anlayışı tamamen geçersiz kılacak bir yorumuyla yerini başka bir tanıma bırakır. Solcu değildir Meriç, herhangi bir sağ düşünürden daha fazla medeniyet ve gelenek fikrine sarılabilir. Sağcı da olmamıştır, yeri geldiğinde herhangi bir solcudan daha sofistike biçimde değişimi, sömürüyü kendisine dert edinmiştir. Eserlerinde düşünce dünyasının çeşitli ideolojilere eklemlenen her isminden atıf vardır. Her birine ayrı ayrı saygısını ve hürmetini sunar. Yine her birini içinde bulundukları koşulları dikkate alarak süzer. Örneğin Machiavelli'yle ilgili şu soruyu sorar:

> İnsanların Machiavelli'ye duyduğu nefret nereden geliyor? Barutu mu icat etti? Machiavelli, yoksa polisi mi? Hayır. Ama insan denen canavarı bütün zemberekleri ile gözler önüne seren bir anti-şarlatandı. Tarihin dışında yaşayan kalabalıkların nasıl çelik bilekli ve çelik yürekli olduklarını haykırıyordu (Meriç, 2010, s.147)

Hakikate karşı mütevazı tutumu okuyucuyu hem bayraklaştırılan ya da şeytanlaştırılan düşünürlere karşı saygıya, hem de bizatihi toplumsal ilişki ağı içinde ötekiyi dikkate almaya çağırır. Meriç'in nezdinde "ben" insanı sınırlayan en tehlikeli hastalıklardan biridir.

> Bütün gayretlerimizin ortak bir hedefi olmalı: kendimizi 'ben'in diktatörlüğünden kurtarmak. Bir başkasını düşümek, zindanımızın kapısını aralamak demektir. Sakatlıkların en kötü yanı, kanatlarımızı kırarak, bizi, 'ben'imize zincirlemektir; çaresizliğimiz bir kâbus gibi sarar etrafımızı, bizi toplumla bağdaşamaz hale getirir. (Meriç, 2002, s.44).

Hiçbir düşüncenin, ideolojinin adamı olmayışı, entelektüelin kaderi diyebileceğimiz bir vakıa olarak Meriç'i de yaşadığı dönemde yalnızlaştırmıştır. Meriç'in entelektüel kişiliği üzerine kaleme alınan bir metinde değinildiği üzere "Meriç'in *Jurnal*lerinde anlatılan hayat, entelektüelin ıstırabını bize göstermektedir... Entelektüel kendi varlığını insan hayatının sınır uçlarında yaşamayı göze alarak olgunlaştıracaktır." (Gülen, 2016, s.128) Söz konusu yalnızlık bir yandan tüm menfaat ilişkilerine kapıları kaparken diğer yandan sesinin duyulmamasına karşı hissedilen bir ıstıraptır. Bu bağlamda Mannheim'in tanımı çerçevesindeki entelektüel esasında topluma öncülük etmek ve hakikate doğru yön vermek bir yana, tersine büyük bir yalnızlık ve dışlanmışlık içine düşer. Bu durum entelektüelin ancak ölümünden sonra, siyasal ve toplumsal paradigma değiştikten sonra dikkat çekmesinin, okunmasının ve yeni nesillere örnek şahsiyetler olarak sunulmasının ardındaki temel gerekçeyi sunar. Bir diğer deyişle modern çağda ideolojik ve ütopik düşünce o kadar baskındır ki entelektüelin kendisine bir alan bulması neredeyse imkânsız hale gelir.

On beş gündür kuru ekmek yiyorum. Odamda ateş yok. Kitabımın kopya masraflarını karşılamak için elbiselerimi de sattım. İlim aşkı, insanlığı mutluluğa kavuşturmak, Avrupa'yı buhrandan kurtarmak arzusu beni bu hale düşürdü. Niçin yüzüm kızarsın, eserimi tamamlamak için yardım istiyorum. (Meriç, 2000, s.27)

Entelektüelin bu ıstırabının önüne geçilebilir mi? Hiçbir örgütsel, cemaatsel veya ideolojik bloku olmayan bireyi hayatın gerçekliğiyle yüzleştiği bu durumdan çıkarabilecek bir çözüm yolu var mıdır? Kanaatimizce böyle bir çözüm ne mümkündür, ne de entelektüelin arzuladığı bir şeydir. İdeolojinin ve ütopyanın hâkim olduğu bir dünyada entelektüel kendi zamanı için konuşmaz, sesini duyacak, zor zahmetle kaleme aldığı düşüncelerini takdir edecek sonraki nesiller için çabalar.

Disiplinlerüstü Bir Düşünür

Cemil Meriç'in, sosyoloji disiplini içinde ele alınan epistemolojik, metodolojik yönelimlere vakıf olmasına ve 1965'ten 1969'a kadar İstanbul Üniversitesinde sosyoloji dersleri vermiş olmasına rağmen onun disiplinin akademik sınırları içinde bir sosyolog olarak tanımlamak zordur. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı bölümü mezunu olan Meriç esasında sosyolojik muhayyilesi oldukça güçlü bir isimdir. Ne var ki onu bir sosyolog olarak görmek yerine herhangi bir sosyal bilim dalının çok

üzerinde bir düşünür olarak görmek kanaatimizce daha doğrudur. Meriç'i bir felsefeci olarak tanımlamak da zordur. Tüm bilimlerin kökeni olmasına rağmen günümüzde felsefe kendisine has epistemolojik ve metodolojik sınırlara sahiptir. Meriç'i tarih, felsefe, sosyoloji, filoloji, edebiyat, siyaset bilimi gibi alanları kuşatan bir fikir adamı olarak tanımlamak Türkiye'de bir entelektüel olarak sahip olduğu konumla daha çok örtüşür. Üniversitelerde sosyolojik düşünce tarihi derslerinde Hobbes, Locke, Montesquieu, Kant, Hegel gibi esasında sosyolog olmayan düşünürler temel referans kaynakları olarak okutulur. Meriç'i okumak, kanaatimizce zaman zaman bu isimleri okumaktan daha zor ve karmaşıktır. Bunun önemli bir sebebi de onun kullandığı dil, keskin hükümleri ve alabildiğine geniş entelektüel odağıdır. Meriç'in dili yalın, mesajı nettir, ne var ki parçacıdır. Meriç okurları bir entelektüel yolculuğa çıkmak zorundadır. Aksi takdirde söylemleri, iddiaları ve itirazları dillerde birer aforizma olarak kalır. Örneğin "izmler idraklerimize giydirilen deli gömlekleridir" (Meriç, 2004, s.90) sözü Meriç'in çok bilinen sözlerinden biridir. Meriç'in açtığı entelektüel yolda bir yolculuğa çıkmayan okuyucu için bu ifade ancak çeşitli sohbet ortamlarında kullanacağı bir aforizma olmaktan öteye gitmez. Kendi başına bu söz ideoloji kavramını, tarihsel bağlamını, bilgi-kitle-iktidar ilişkisini çözümlemeye yönelik hiçbir sonuç vermez. Bu anlamda Meriç'i okumak tam tersine düşünce tembelliğine de sevk edebilir. Okuyucuyu çarpan etkileyici keskin dili düşüncede adeta nihai noktayı koyduğu izlenimini verir. Meriç'in özellikle sosyal bilimlerle ilgilenen her okuyucuya hitap edecek kapsamda bir müktesebatı vardır. Kanaatimizce onu yaşadığı dönemin tarihsel, siyasal ve toplumsal cereyanlarını da dikkate alarak okumak ve ele aldığı düşünürleri ve düşünce ekollerini daha yakından tanımaya yönelik bir yolculuğa çıkmak onun bizatihi sorguladığı düşünsel tıkanmanın önüne geçecektir.

Sonuç

Mannheim 20.yüzyılda yeni bir olguyla, düşüncenin çoğullaşmasıyla karşı karşıya olduğumuzu öne sürer. Bu çoğulluk içinde kitleler ya iktidarların yanında ideolojik savunmacılık içinde yerleşik düzeni korumak adına, ya da yerleşik düzeni bütünüyle yıkmaya yönelik ütopik bir mevzilenme yönelimine sahiptir. Mannheim'in gözünde hem ideolojik hem de ütopik dünya tasavvuru hayatı çıplak gerçekliği içinde görmenin önünde otomatikman set oluşturur, benimsedikleri dünya görüşünün dışında düşünemezler. Kitleleri bu ikili yapıdan kurtaracak yegâne toplumsal grup yü-

zer-gezer (serbest) entelektüel sınıfıdır. Türkiye'de Cumhuriyetle beraber yaşanan siyasal ve toplumsal kırılmalar ve ideolojik kamplaşmalar entelektüellerimizi de çeşitli cereyanların içine sürüklemiş, Mannheimci anlayış içinde hakikatin önünde perdeler örmüştür. Meriç hakikat arayışının önüne çıkabilecek engeller konusunda her zaman ihtiyatlı davranmıştır. Hiçbir düşüncenin adamı olmamıştır; fakat her düşünce Meriç'te kendinden bir şeyler bulmuştur. Onun hayatı okuyucuya entelektüelin hakikat arayışının sancılı ve ıstıraplı niteliğini sunar. Entelektüel kimdir, sorusunun yanıtı şudur: "Cemil Meriç gibidir."

Kaynakça

Açıkgöz, H. (2013). *Cemil Meriç ile Sohbetler.* İstanbul: Doğu Kütüphanesi

Arslan, H., (2007). *Epistemik Cemaat, Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, İstanbul: Paradigma.

Baum, G., (1997). *Truth Beyond Relativism: Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. UK: Cambridge University Press.

Coser, L., (1977). *Masters of Sociological Thought*. New York: HBJ

Cündioğlu, D. (2006). *Bir Mabed Savaşçısı: Cemil Meriç*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Gülen Ö. (2016). "Jurnaller: Entelektüel Bir Otobiyografi". *Tezkire*, sayı 58, s.125-136.

Mannheim, K., (1954), *Ideology and Utopia*, New York: Routledge & Paul Regan.

Meja, V., Stehr, N., (1990). *Knowledge and Politics*. London: Routledge & Paul Kegan

Meriç, C. (1986). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Meriç, C. (1993). *Jurnal II*, İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, C. (2000). *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İstanbul: Ötüken.

Meriç, C. (2004). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları

Meriç, C. (2010). *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Boston: Harvard University Press.

Türk ve Batı Modernleşmesinde Aykırı İsimler

Cemil Meriç ve Celâl Âl-i Ahmed'te Batılılaşma Eleştirisi

YUNUS ŞAHBAZ

Batılılaşma, Avrupalılaşma, çağdaşlaşma gibi kavramlarla ifade edilen süreç modernleşme dediğimiz daha büyük olgusal ve tarihsel sürecin kısmî bir boyutunu teşkil eder. Türkiye/Osmanlı siyasal ve tarihsel tecrübesinde bu kavramların birbirinin yerine kullanılması da, modernleşme dâhil, olağan kabul edilegelen bir durumdur. Modernleşme yaşanılan zamana uymak, çağdaşlaşmak, asrileşmek gibi anlamlara gelmektedir. Ancak modernleşme dediğimiz olguyu tarihsel ve sosyolojik anlamda daha bütünsel değişimler olarak telakki etmek gerektir. Esasen Batı'da/Avrupa'da ortaya çıktığı düşünülen bu süreç için farklı bakış açılarına ve ele alınan konunun perspektifine göre farklı milatlar tespit etmek mümkünken, genel bir tanımlama yapmak daha doğru gözükmektedir. Dolayısıyla, "(M)odernleşme kavramı, teorik olarak, tarihsel süreç içinde 'eskimiş' olan geleneğe dayalı toplumsal, kültürel, siyasi yapıların, değerlerin ve ilkelerin çözülerek, yerlerine 'yeni ve daha iyi' olduğu düşünülen ölçütlerin geçirildiği bir evrim sürecidir." (Metin, 2011; 27) Şerif Mardin'e göre bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlerine yayılması gibi unsurları da kapsar (Mardin, 2015; 25).

Batılılaşma ise modernleşme denilen üst anlatının daha kısmî bir boyutunu ifade eder. Batılılaşma kavramını, ilk etapta, Ba-

tılıların dünya görüşünü, düşünce ve davranışlarını benimsemek olarak tarif edebiliriz. Avrupa'nın üstünlüğünü bir kez kabul ettikten sonra, Avrupa dışı coğrafyada zorla ya da rızayla gelişen bu süreç Türkiye ve İran gibi ülkeler başta olmak üzere bütün Asya ve Afrika ülkelerinde farklı boyutlarda yaşanmıştır. Osmanlı/Türkiye modernleşmesinde de Batılılaşma hareketleri görece erken tarihlerde başlamış ancak engellemeler ve karşı çıkışlarla inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Türkiye/Osmanlı özelinde, Şerif Mardin, Batılılaşmanın teorik ifadesi olan Batıcılık'ı şöyle tanımlar: "Osmanlı İmparatorluğunda başlayıp Cumhuriyet Türkiyesi'nde yeni boyutlar kazanan, Batı Avrupa'nın fikirsel ve toplumsal bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım." (Mardin, 2015; 9) Diğer taraftan kendisi de hararetli bir 'bütüncül' Batılılaşma taraftarı olan Tarık Zafer Tunaya Batılılaşmayı şöyle tarif eder; "Batılılaşmak çağdaş bir toplum ve hürriyetçi esaslara dayanan bir devlet kurmak üzere girişilmiş teşebbüsler ve gerçekleştirmelerdir." (Tunaya, 2010; 17)

Osmanlı modernleşmesinde ilk Batılılaşma girişimleri askerî alanda gerçekleşmiştir. Askerî alandaki reform/ıslah çabalarını III. Ahmet, hatta II. Osman'a kadar geri götürmek mümkünse de, Batı'nın model alındığı ve zamanla bir zihniyetin örnek alınmasına dönüşecek olan süreç III. Selim'le başlamıştır. III. Selim dönemi Osmanlı'da Batı'nın artık yakînen takip edildiği, Londra, Viyana, Paris gibi yerlerde daimî elçiliklerin kurulduğu bir dönemdir. (III. Selim'in kendisi de uzun bir Avrupa seyahatine çıkmıştır.) Bu dönemde hem askerî hem de kurulan askerî birliklerin giderlerini karşılamak üzere malî müesseseler kurulmak suretiyle ilk Batılı/Batılılaşma hareketlerine tanık olunmaktadır. Ancak yapılan yenilik çalışmaları birtakım çatışmaları da beraberinde getirmiş, ulema ve özellikle askerî çevrelerce bu faaliyetler akamete uğratılmıştır. Askerî alanda başlayan Batılılaşma hareketleri elçilikler üzerinden diplomatlar eliyle devam etmiş, Batı'ya öğrenciler gönderilmesi ve Batılı anlamda kurum ve oluşumların bu öğrenci kadroları tarafından teşekkülüyle beraber önce II. Meşrutiyet, devamında da Cumhuriyet dönemine giden sürecin yapı taşları döşenmiştir. Şüphesiz ki Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketleri ve inkılaplar devam bir sürecin en 'radikal' aşamalarını temsil etmektedir. Cumhuriyet dönemi inkılaplarından en 'önemlisi/radikali' olarak düşünülen Harf İnkılabı'nın dahi ilk kez Abdullah Cevdet tarafından 1910'larda ortaya atılmış olması bu durumu örnekleyen bir husustur.

Osmanlıda yaşanan genelde modernleşme ve özelde de Batılılaşma serüveni büyük oranda benzer şekilde İran'da da yaşanmıştır. İran'ın Batı dünyasıyla tanışması kuzeyden Rusya ile mücadele ve Doğu'dan Hint

coğrafyasındaki İngilizlerle münasebetlerle başlamıştır. 1810'lu yıllarda Rusya'yla yapılan savaşlarda ağır yenilgilerin alınması İran devlet erkânını da yenilik yapma düşüncesine itmiş, Osmanlı'ya benzer şekilde yurtdışından askerî eğitmenler getirmek suretiyle bu süreç resmî boyutta devlet eliyle işlemeye başlamıştır. Benzer şekilde diplomatik ilişkiler ve her iki ülkede Batılılaşmanın lokomotifi olacak olan yurtdışına öğrenci gönderme süreci aşağı yukarı aynı zamanda başlamıştır. İslâm dünyasında ilk kez Mısır'da Mehmet Ali Paşa'nın 1809'da İtalya'ya öğrenci göndermesi ile başlayan ve 1815'te II. Mahmut'un öğrenci göndermesi ile devam eden süreçte İran'da da 1815'te beş öğrenci İngiltere'ye gönderilmiştir (Metin, 2011; 109). 19. yüzyıl boyunca aralıklarla öğrenci göndermeler devam etmiştir. İran modernleşmesinde Osmanlı'da yaşanan Tanzimat ve Islahat Fermanları gibi kırılmalar yaşanmamıştır. Ancak 1900'lü yılların hemen başında her iki coğrafyada da Meşrutî hareketlerin yoğunlaşmasına tanık olunmakta; Osmanlı'da 1908'de yaşanan II. Meşrutiyet'in muadili İran'da 1906 yılında yaşanmıştır. Yine Cumhuriyet Türkiye'sinde Mustafa Kemal önderliğinde devam Batılılaşma teşebbüsleri dönemin İran Şah'ı Rıza Şah tarafından yakından takip edilmiş ve Harf İnkılabı ve dinî kamuyla çatışmalar gibi 'radikal' değişimlere rastlanmasa da, kılık kıyafet, laik ve milliyetçi eğitim modellerin benimsenmesi gibi alanlarda önemli benzerlikler görülmektedir.

Cemil Meriç'te Kavramların Şeceresi

Osmanlı son döneminde doğan ve bir Cumhuriyet dönemi aydını olan Cemil Meriç Batı, Batılılaşma ve daha genel anlamda modernleşme kavramlarına eleştirel bir yaklaşıma sahiptir. Meriç'e göre modernleşme kavramı II. Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın üstünlüğünün sorgulanması ve Amerika, İsrail, Sovyetler Birliği gibi daha farklı odakların ortaya çıkışından sonra kullanılmaya başlanmıştır. Avrupalılaşma/Avrupalılaştırmaya nazaran daha etraflı olduğu düşünülen Batılılaşma kavramı da artık savaş sonrası genel vaziyeti izah etmede yetersiz kalmıştır. Meriç'e göre Avrupalılaşma "(İ)ktisadî sahada kapitalistleşme, siyasi alanda temsilî hükümet, terbiye sahasında Avrupa irfanının münakaşa kabul etmez üstünlüğüne inanmak" (Tekin, 2003; 10) olarak tarif edilebilir. Türkçede Avrupalılaşma, Batılılaşma yerine kullanılan bir diğer kelime de çağdaşlaşmadır. Meriç'e göre bu kelimenin Batı dillerinde bir karşılığı yoktur (Meriç, 2006; 29). Ancak Avrupalılaşma, Batılılaşma ve Çağdaşlaşma kelimeleri sömürgeciliğin bir başka şekilde ifade edilmesidir. Yani özünde, kapitalist Avru-

pa'nın Asya'yı sömürmesi, Avrupalılaştırması için uydurulmuş bir kılıftır bu kavramsallaştırmalar.

"Çağdaşlaşma ile Batılılaşma arasındaki fark" ne demek? Cemil Meriç çağdaşlaşmanın Batılılaşma miti eskiyince sahneye sürülen yeni bir yalan olduğunu ve en nihayetinde kavramın Avrupalılaşmak demek olduğunu belirtir, Avrupalılaşmak, yani yok olmak (Meriç,2005;25). Meriç az gelişmiş-gelişmemiş gibi kavramsallaştırmaları reddetmekte ve bir çağda, bir dönemde birden fazla çağlar olduğunu, çağdaşlaşmanın niye Hristiyan-Avrupa medeniyetine intisap etmek olarak telakki edildiğini sorunsallaştırır. Zira 'bütün Kur'an'ları yaksak, bütün camileri yıksak' Avrupa'nın gözünde Osmanlı'yız ve Asyalıyız, Dolayısıyla Asya ve Avrupa arasında, Türk-İslâm medeniyeti ile Avrupa medeniyeti arasında aşılmaz duvarlar vardır. Asya Asya'dır, Avrupa da Avrupa. *Bu Ülke* gibi temel eserlerin ilk plandaki bir incelemesi bize Meriç'in dünyasından böyle oksidantalist boyutta bir Asya-Avrupa, Doğu-Batı karşıtlığı sunar. Ancak gazete ve dergilerinde çıkan yazılarına, söyleşilerinin satır aralarına bakıldığı zaman daha eklektik, daha sentezci (ki sentez olgusuna şiddetle karşı çıkar ve bu konuya aşağıda değinilecektir.) bir Batı değerlendirmesi görülmektedir.

Cemil Meriç Batılılaşma, Avrupalılaşma gibi kavramlar yerine sanayileşme kavramını kullanmayı tercih eder. Yani toplumları az gelişmiş-gelişmemiş, Avrupalı-Doğulu gibi kategorize etmek yerine sanayileşmiş ve sanayileşmemiş toplumlardan söz edilebileceğini söyler. Bu sınıflandırmayı Maxime Rodinson'dan aldığını belirten Meriç'e göre, bu tasnif daha ilmî, daha aydınlık bir sınıflandırıştır ve değer yargısı belirtmez (Açıkgöz, 2005; 88). Sanayileşmiş toplumları kabaca Avrupa, Amerika ve Sovyet modelleri olarak sınıflandıran Meriç, her ülkenin ya bu sanayi toplumlarından birinin kontrolüne girmek ya da bizzat kendisinin sanayileşmesi şeklinde önünde iki seçenek olduğunu; dolayısıyla her hâlükârda sanayileşmenin nihaî amaç olduğunu söyler. Bunun için ise iki model vardır; Kapitalist model ve sosyalist model (Meriç, 2006; 282). Meriç, mutlak sanayileşmek zorunda olduğumuz tespitinden sonra sanayileşmenin insanoğluna ne kazandırdığı sorusunu da cevapsız bırakır. Ancak sanayileşmeyi gerçekleştirecek olan insandır, insan kafasıdır. Öncelikle bu kafanın yaratılması gerekir. Oysa "(T)arihten kopan bir kalabalık, mazisi olmayan bir kalabalık, insan vasfına layık değildir." (Tekin, 2003; 17) Sanayileşme de belirli değerler, mukaddesler dairesi içinde olmalıdır ancak Türkiye dilini kaybetmiş, mukaddesi kalmamış bir toplumdur. Dolayısıyla, istesek de istemesek de sanayileşmeye mecburuz, ancak diliyle, imanıyla, tarihiyle şuurlu bir mil-

let olmak ve insanlaşmak zorundayız. Dolayısıyla sanayileşmeden daha öncelikli olanı insanlaşmaktır.

Sanayileşmede sosyalist metodu tercih eden Meriç'in sosyalizm anlayışı da nevi şahsına münhasır bir sosyalizmdir. Meriç Sovyetler Birliği'nde uygulanan reel sosyalizmi tasvip etmez ve ona göre sosyalizm İslâm'dan habersiz bir İslâm karikatürüdür" (Açıkgöz, 2005;108). Meriç'e göre, Osmanlı'da sınıfların olmaması sosyalizme yakınlık duymak için bir sebeptir ve onun nazarındaki sosyalizm sevgiye, sosyabilite duygusuna dayanmalıdır. Bunlar da zaten üç kıtaya hükmeden Osmanlı'nın aslî karakterlerdendir. Kendisi de zaten başka bir kelime bulamadığım için sosyalizm ifadesini kullanıyorum der (Tekin, 2003; 24). Ancak mutlaka meselenin sosyalizme bağlanması çok tartışmalı bir noktadır Meriç'te. Aynı şekilde Kurtuluş Kayalı da Cemil Meriç'in her dönemde sosyalizme yakınlık duyduğunu söylemekte; bunu da "eyleme açık felsefelerden" yana olmasına bağlamaktadır. Ancak bu da bir çelişkidir; zira Meriç'in kendisi Türkiye siyasal gelişimi konusunda, belirli siyasal figürler hakkında ayrıntılı sayılabilecek siyasal değerlendirmeler yapmamıştır (Kayalı, 2003; 242).

Türkiye/Osmanlı Özelinde Meselenin Seyri

Cemil Meriç Türkiye/Osmanlı modernleşmesinde 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını hayatî bir olay olarak değerlendirir. Yeniçeriliğin kaldırılmasına ilişkin 'Türkiye'nin en vahim hadisesi' (Açıkgöz, 2005;68) değerlendirmesini yapan Meriç, bu olaydan sonra ulemanın Batılılaşma Hareketlerine mukavemet etme noktasına yalnız kaldığını belirtir. Zira Tarık Zafer Tunaya da, tersi bir istikametten bakarak, Batılılaşma serüveninde Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasını son derece önemli bir hadise olarak telakki eder. Çünkü yapılan yeniliklere direnen iki temel merkezden birisi, Yeniçeri, ortadan kalkmış ve ulema da Yeniçeri'nin korumasından mahrum kalmıştır. Osmanlı modernleşmesinde, Batılılaşmanın temel merkezi olarak Babıali'yi gören Cemil Meriç'e göre "Batılılaşma, sarayla etrafındaki yabancılaşmış havasın, yani bürokrasinin eseridir" (Meriç, 1986;390). Babıali'nin Reşit Paşa'dan itibaren Avrupa'yı temsil ettiğini vurgulayan Meriç, Tercüme Odası'nda yetişen bir aydın grubunun hareketi olarak görür Batılılaşma hareketlerini. Meriç'in 'mustağrip' dediği bu aydınlar grubu kendi irfanına, medeniyetine olan inancını yitirince "(D) üşmanın putlarını takdis eder, hayranlıklarını benimser. Dev, papağanlaşır" (Meriç,2005;9). Bu dönemde Osmanlı'nın ihtişamlı günleri, Cemil Meriç'in gıpta ettiği fetih günleri geride kalmış ve her alanda köhneme-

ler, kokuşmalar zuhur etmiştir. Tüm bu olumsuzluk rüzgârına karşı tek bir umut vardır; Batılılaşma umudu, Osmanlı'yı Avrupa'nın bir parçası yapmak. Yeni Osmanlılar ile başlayan süreç: "Batı'yı tanımdan taklit; hep satıhta kalmak, satıhtan bakmak ve satıhta yaşamak şeklinde" (Çağan, 2010; 132) olmuştur.

Batılılaşma sürecini daha çok aydınlar üzerinden, fikrî ve zihni bir temayül olarak değerlendiren Cemil Meriç, bu sürecin sonucunda kendinden utanan, geçmişini bilmeyen ve geçmişinden utanan bir insan tipi yarattığını söyler. Yani Meriç'in Batılılaşma eleştirişi daha çok soyut, fikrî temeller üzerindendir. Cumhuriyet modernleşmesi Batılılaşmanın az da olsa var olan 'yerli' ayağını tamamen koparmış ve yeni baştan başka bir dünyanın, başka bir medeniyetin istihsaline dönüşmüştür. Meriç'e göre Cumhuriyet dönemi Batılılaşma hareketlerinde içinde en dikkat çekeni Harf İnkılabı'dır. Harf İnkılabı zihinleri sıfırlamış, Osmanlı'yla, yani Türk-İslâm Medeniyeti ile münasebeti koparmıştır. Ansiklopedilere ve özellikle sözlüklere(kamûslara) büyük hassasiyeti olan Meriç bu konudaki sözlerini *Bu Ülke*'de şöyle özetler, "Kamûs, bir milletin hafızası, yani kendisi; heyecanıyla, hassasiyetiyle, şuuruyla. Kamûsa uzanan el, namusa uzanmıştır. Her mukaddesi yıkan Fransız ihtilali, tek mukaddese saygı göstermiştir: Kamûsa." (Meriç, 2013; 88)

Cemil Meriç'te Bir Başka Perspektiften Batı'ya Bakmak

Fransızcayı çok iyi bilen ve Avrupa düşüncesine hâkimiyeti üst seviyelerde olan Cemil Meriç'in Avrupa'dan sonraki düşünsel durağı Hint coğrafyası olmuştur. Hint, Meriç'in düşünce dünyasında yeni ufuklar açmıştır ancak Hind'i de Avrupa vasıtasıyla tanımıştır ve Osmanlı ve İslâm Hind'ten sonra gelir (Açıkgöz, 2005; 253). Dolayısıyla özelde Avrupa düşüncesi ve genelde 'Batı' Cemil Meriç için merkezî bir konumdadır. Meriç'in meselesi Batı'ya ya da başka bir yere/kimseye düşmanlık etmek değil, Batı'nın üstünlük iddialarının yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. Zira Meriç'e göre Doğu ile Batı insan beyninin iki yarım küresidir (Meriç, 1986; 401). Her iki perspektiften Avrupa'ya nasıl yaklaştığını yine en iyi kendi sözleri açıklar: "Avrupa'ya düşman değilim. İki Avrupa var: Kolonyalist, kapitalist Avrupa'nın düşmanıyım. Ama düşünen, dost olmak isteyen Avrupa'nın dostuyum. Böyle düşünmemin sebebi de Avrupalı oluşumdan... Kafa olarak fazla Avrupalıyım çevreme nispetle." (Açıkgöz, 2005; 353-354).

Cemil Meriç'in Batı'ya karşı sergilediği 'ikili' tutumun bir benzerinin Batılılaşma olgusuna karşı da sergilendiğini söylemek mümkündür. Zira

kendisini bu denli 'Avrupalı' olarak tanımlayan bir kişiden de 'radikal' bir Batılılaşma karşıtlığı beklemek pek olası değildir. Dolayısıyla Meriç, Batılılaşmaya değil, Türkiye/Osmanlı modernleşmesinde tatbik edilen Batılılaşma anlayışına karşıdır. Meriç'e göre, bir medeniyet, mesela Avrupa Medeniyeti, bir başka medeniyete, Türk-İslâm Medeniyeti'ne, üç yoldan aktarılabilir; *1)* Kolonileştirme yoluyla, *2)*Aşılayarak ve *3)* Faydalanma yoluyla (Meriç, 2005;109). Meriç'e göre Türk/Osmanlı modernleşmesinde uygulanan ve felakete sebep olan bu üç yoldan Aşılama yolunun seçilmiş olmasıdır. Meriç bunu, İbn Haldun'dan aldığı istihale kavramıyla açıklamaktadır. Meriç'e göre "(B)ir medeniyetin bir başka medeniyete istihale etmesi tam bir hayaldir. Bu hayali yaşadığımız Batılılaşma tecrübesiyle çok pahalıya ödedik." (Meriç, 1986;391) Bir medeniyet başka bir medeniyetten ancak malzeme alabilir, yani istihale değil, iktibaslar yapmalıdır. Bunlar da o medeniyetin ihtiyaç duyduğu ölçüde, bilinçli, şuurlu bir ayıklama usulüyle yapılabilir ancak. Dolayısıyla Batı'nın ya da bir başka medeniyetin faydalı ya da faydasız yanları diye bir şey söz konusu değildir. İnsanlık bir bütündür ve elan Batı'yı Batı yapan değerler insanlığın ve İslâm'ın ortak hazinesinden alınmıştır. Sonuç olarak, "(K)öklü bir medeniyetin iktibasları şuurlu olmak, aklın ve tecrübenin süzgecinden geçmek ve içtimaî bünyeye uymak şartıyla faydalıdır." (Meriç, 1986; 392-393)

Cemil Meriç'in ikinci perspektifini bir Doğu-Batı sentezi şeklinde de anlamamak gerekir. Bizzat kendisi sentez olgusunu şiddetle eleştirmiştir. Cumhuriyet modernleşmesinde sentez fikriyle öne çıkan ve Cemil Meriç'in de sık sık andığı kişi Peyami Safa'dır. "Asya'nın aklı pîrânesiyle Avrupa'nın bikr-i fikrini kaynaştırmak" şeklinde formüle eden bu düşüncenin asıl mimarının Şinâsi Efendi olduğunu belirtir Meriç. Kendisi ise bir medeniyetin başka bir medeniyetten ancak malzeme alabileceğini yineler. Sentez'in Hegel'den beri gelen bir pislik olduğunu vurgulayan Meriç, kutuplar arasında sentez değil ancak zıtlık olduğunu ve tabiatta sentez diye bir şeyin mümkün olamayacağını iddia eder (Açıkgöz, 2005;73). Sentez fikrine karşı çıkmasına rağmen, bir parça eklektik olduğunu da kabul etmektedir (Tekin, 2003;192).

Celâl Âl-i Ahmed'te Batılılaşma Meselesi

İran'ın da yakın tarihlerde başlamak üzere Türkiye'ye benzer bir modernleşme serüveni izlediğini yukarıda söylemiştik. Özellikle Rıza Şah dönemiyle birlikte İran Devrimi'ne giden süreçte İran entelektüelleri arasında ciddî bir Batılılaşma sorgulamaları görmekteyiz. Ali Şeriati bunların arasında ilk

aklan gelendir. Nitekim Cemil Meriç'in de Ali Şeriati üzerine bir yazısı vardır Şeriati için, "Şeriati'de bulduğumuz tecessüse, çağdaş İslâm mütefekkirlerinden hiçbirinde rastlamadık." (Meriç, 2006; 205) diyen Meriç Şeriati'yi coşkun bir zekâ ve inanmış bir Müslüman olarak tanımlamaktadır. Şeriati yazısında, Şeriati'yi Franz Fanon'a benzeten Meriç, ikisinin çağrısının da esasında aynı olduğunu söyler; "Gelin dostlar gelin, Avrupa'dan uzaklaşalım. Maymun gibi taklit etmeyelim Avrupa'yı. Boyuna insanlıktan söz eden Avrupa, her bulunduğu yerde insanı yok etmiştir." (Meriç, 2006;207)

Ali Şeriati'den on yıl önce doğan ve 20.yüzyıl İran düşüncesinde Batı ve Batılılaşma sorgulamalarında öne çıkan bir isimdir Celâl Âl-i Ahmed. Ahmed, 1923 yılında İslâmî hassasiyetleri yüksek bir ailede doğmuştur. Tahran Öğretmen Okulu mezunudur ve modern İran öykücülüğünde önemli bir isimdir. Gençlik yıllarından itibaren sosyalizme ilgi duyan Ahmed, İran'daki sosyalist parti olan Tudeh Parti'sine katılmış ancak partinin Sovyetler'e fazla bağımlı olduğu gerekçesiyle partiden ayrılmıştır. 1953 yılında Musaddık önderliğinde petrolün millîleştirilmesi çalışmalarına destek vermiş, bu hareketin çökertilmesinden sonra ise siyasî faaliyetlerine son vermiştir. Millî Eğitim Bakanlığı'ndaki bir komisyona sunduğu rapordan oluşan ve 1961 yılında basılan *Garpzedegi*[1] kitabı Âl-i Ahmed'in Batılılaşma konusundaki temel kitabıdır.

Celâl Âl-i Ahmed *Garpzedegi*'de esas olarak bir hastalık olarak nitelendirdiği İran'ın batılılaşma serüvenini analiz eder ve bu sürece hayli eleştirel yaklaşır. Ahmed'in değerlendirmesinde 'Batı' ve onun 'illetleri' salt modern dönem temaslarıyla sınırlı değildir. Kıyasıya eleştirdiği Şah İsmail dönemi hakkında söyledikleriyle, Timur'un neden hiçbir Hristiyan toplumuna saldırmadığını sorduğunda ve hatta Marco Polo'dan Papa'nın gizli ajanı olarak söz ettiğinde, onun İran-Batı karşıtlığını daha tarihsel ve etraflı boyutlarda algıladığını anlamak mümkündür. Ancak, zikredilen hususlar 'ilk sirayetler' olsa da, esas mücadele modernleşmeyle birlikte başlamıştır. Batılılaşmaya ilişkin söylediklerine geçmeden onun 'Doğu' ve 'Batı' kavramlarını nasıl kullandığına bakmakta fayda var.

Ahmed'e göre 'Doğu' ve 'Batı' coğrafi ve politik kavramlar değildir; aksine, ekonomik kavramlardır. Doğu doymuş ulusları, Batı ise aç ulusları temsil

1 Garpzedegi, Türkçeye *Batı Hastalığı*, *Batılılaşma Hastalığı*, *Batı'dan gelen Veba*, *Batı Zehirlenmesi* gibi farklı terkiplerle çevrilmiştir. İngilizceye Hamid Dabashi, West ve Toxication kelimelerini birleştirerek "Westoxication" şeklinde çevirmiştir. Kanaatimizce, kitapta yapılan değerlendirmelerin tümü göz önünde alındığında 'Batı Zehirlenmesi" çevirisi en uygun çeviri gibi durmaktadır. Ancak metinde, bu açıklamanın göz önünde tutulması istenerek, kelimenin orijinal hali kullanılacaktır.

eder (Ahmed, 1988;32). Dolayısıyla coğrafi kavramsallaştırmalar olmadığı için, Latin Amerika ülkeleri 'Batı'da yer almasına karşın Doğu'nun parçalarıdır; benzer şekilde, Güney Afrika da Batı'nın bir parçasıdır. Batı ve Doğu kavramlarını belirlemede kullanılan bir diğer kıstas da sanayileşme-sanayileşmeme durumudur. Ahmed Batı toplumlarını kendi sanayisini üreten ve bunu ihraç eden toplumlar olarak tanımlarken, Doğu toplumlarını ise kendi sanayisini üretemeyen ve sadece bir tüketici olan toplumlar olarak tasvir eder. Öyle ki, Ahmed'e göre zamanımız izm'lerin ya da ideolojilerin çağı değildir çünkü ve sonunda bütün izm'ler ve ideolojiler makineleşmenin harika âlemine getiren yollardan ibarettir (Ahmed, 1988;32-33). Meriç'e benzer şekilde de Ahmed de makineleşmeyi tarihin kaçınılmaz, zarurî bir parçası olarak görür ve asıl meselenin makine ve teknolojinin nasıl kullanılacağını olduğunu söyler. Ahmed'in 1960'ların İran'ında makineleşme eleştirisi yapması ilk etapta ilginç durmaktadır zira o yıllarda 'eleştirilecek kadar' bir İran makineleşmesinden söz etmek hayli zordur. Ahmed'in bu makineleşme eleştirisini büyük oranda Heidegger'den aldığı tahmin edilmektedir. Ancak Ahmed Almanca bilmemektedir ve Heidegger bilgisi büyük oranda Ahmad Fardid[2]'den gelmektedir. Zira Celâl Âl-i Ahmed de Garpzedegi kavramını Ahmad Fardid'ten aldığını kitabının önsözünde belirtmektedir.

Garpzedegi bir anlamda makinenin hücumu karşısında İran'ın gösterdiği (siyasal ve toplumsal anlamda) tepkilerin bir kritiğini sunar. Ahmed'e göre bu taarruz karşısında İran kendi kültürünü, benliğini koruyamamış ve bozuna uğratılmıştır. Garpzedelik kavramını, "(K)ültürün, medeniyetin, hayattaki olayların, hiçbir destekleyici geleneği, tarihî bütünlüğü, dönüşüm ölçüsü oluşturmadığı fakat sadece makinenin verdiklerine sahip olan halkın düşünce biçimi olarak" (Ahmed, 1988; 40) tarif eden Ahmed'e göre İran tam da böyle bir halktır ve Batı'yı sadece görünüşte, şeklî olarak taklit ederek de bundan kurtuluş mümkün değildir. Dolayısıyla Ahmed'te Batı, sömüren, makineleşen; Doğu ve özelde İran ise sömürülen, makineleşmemiş ancak şeklî yeniliklerle kendini kandıran bir halk hükmündedir. İran için asıl tehlike Batı ve özellikle Batılılaşma hastalığıdır. İran'ın mevcut durumunun (kitap 1960'ların hemen başında basılmıştır) eğitimden siyaseti ve ekonomisine kadar Batı'nın egemenliğine girmiş olduğunu söyleyen Ahmed, 'gerici' bir Batı düşmanı olarak görülmüştür.[3] Bizce de

2 Ahmad Fardid (1904-1994), İran'da anti-Avrupacılığın entelektüel anlamda fikrî mimarı kabul edilir ve Heidegger düşüncesinden hayli etkilenmiştir.

3 Hamid Dabashi'nin aktardığına göre, kendisi bu duruma gayet şaşırmakta ve asla böyle bir niyetinin olmadığını vurgulamaktır (Dabashi, 1993; 74).

Ahmed'in bu ithama şaşırmasında haklılık payı vardır zira her ne kadar metnin dili Batı'ya karşı oldukça reddiyeci üslupla bezenmiş olsa da, Ahmed Batı düşmanlığından ziyade İran'ın yerli, yerel gelişim dinamiklerine odaklanmakta; daha sağlıklı bir modernleşme/batılılaşma serüveni özlemini dile getirmektedir.

İran modernleşmesinde Ahmed'in eleştirdiği kurumların başında ulema gelmektedir. Ancak Ahmed'teki ulema eleştirisi Şeriati kadar yoğun ve itham edici değildir zira Ahmed henüz ulemadan umudunu kesmemiştir. Ulemanın mevcut halinin de sorumlusu 'Garpzedeler'dir ve bir nevi ulemanın elinden bu kadarı geldi demeye getirir. Ulemanın, Meriç'e benzeyen yönlerinden biri de budur, Batılılaşma karşısında son kale olduğunu vurgulayan Ahmed, O'nun da makinenin hücumu karşısında direnemediğini ve zamanla kendi kabuğuna çekilerek kapılarını dış dünyaya kapadığını ifade eder. 1906 Meşrutiyet Hareketi'nin önde gelen simalarından olan ve sonunda idam edilen Şeyh Fazlullah Nuri'nin akıbetinin makinenin ulema karşısındaki galibiyetini simgelediğini vurgulayan Ahmed (Ahmed, 1988; 71) bu tarihten itibaren yeme-içmeden eğitime kadar Batılılaşma hastalığının karşı konulamaz üstünlüğünü ilan ettiğini vurgulamaktadır. Ahmed'e göre ulema bu olaydan sonra radyo ve televizyonu yasaklatmak gibi kısmî direnişler göstermiştir ancak bunun yerine 'düşmanın silahıyla silahlanıp' kendisi birtakım radyo merkezleri kurarak Batılılaşma hastalığını topluma anlatabilse idi daha etkili bir mukavemet sergileyebilmiş olurdu (Ahmed, 2000; 75).

Ahmed, İran'ın geleneksel toplum yapısını inceleyerek Batılılaşma hastalığının toplumda oluşturması kesin bazı nihaî çelişkilerini açıklar. Bu çelişkileri analizinde Ahmed'in hem İran'ın sosyo-dinî-ekonomik özelliklerini hem de bunlardan neşet edecek çelişkileri incelikli olarak analiz ettiğini söylemek mümkündür. Ahmed İran toplumunu geleneksel, dinî akidelerine bağlı bir toplum olarak telakki eder ve Batılılaşmanın şu çelişkileri doğuracağı tespitini yapar; *1*) Hızlı kentleşmeden dolayı köylerde üretim yapacak kalifiye elemanın kalmaması, *2*) Hızlı kentleşmenin kentlerde güvenlik ve beslenme sorununa yol açacağı, *3*) Makineleşmenin yerel el sanatları ürünlerinde çalışanları işsiz bırakacağı, *4*) Batılılaşmanın kaçınılmaz olarak kadını özgürleştireceği ve fakat İran'ın %90'nının dinî bütün bir toplumda oluştuğunu ve kadının yeni durumunun benimsenmesinde birtakım çelişkiler doğacağı (Ahmed, 2000; 79- 94).

Ahmed'in değindiği diğer bir ilginç nokta da Avrupa'ya öğrenci gönderme meselesidir. Bu giden öğrencilerin İran'a Garpzedeler olarak döndüklerini

ifade eden Ahmed, bunun yerine Hindistan, Japonya gibi ülkelere öğrenciler göndermeyi teklif etmektedir. Ancak Ahmed meselenin Batı yerine Doğu'ya öğrenci meselesi olmadığını, yani bir coğrafya değişiklinin sadra şifa olmayacağının da bilincindedir. Çünkü Batı'dan gelenler nasıl ki Garpzede oluyorlar ise, Doğu'dan gelenlerin de Şarkzede olmasının önünde bir engel yoktur. Bu bilinçle Ahmed şu öneriyi yapar; "Doğu'dan gelen Doğululaşma hastaları ile Batı'dan gelen Batılılaşma hastaları arasında bir denge tesis edilirse, eğitim sistemimiz için ümitvar olabiliriz" (Ahmed, 1988; 149). Kendisi de bir öğretmen olduğu için, eğitimin mahiyetinin yetişen nesiller üzerindeki etkisinin farkındadır. Ahmed bu yönüyle bir Doğu-Batı sentezcisi gibi gözükmektedir ancak hem Doğu'dan hem de Batı'dan ziyade onun için aslî olan İran'ın kendisidir. Gençlik yıllarında sosyalizme kaymasına karşın Ahmed'in düşünsel serüvenine son uğrak İslâm/Şiilik ve İran milli kültürü olmuştur. Zaten Ahmed'e göre, tarih anlatısından, coğrafî sınırlarına tasvirine kadar İran millî kültürüne ve İslâm zarar veren her şeyi/kişiyi Batı'dan gelen zehrin bir parçası saymak gerekir. Aslolan İran ve İran'ın yerliliğidir, din ve millî kültür ise bunun aslî bileşenleridir. Zaten Ahmed'i kendisinden sonraki ve devrime giden süreçte bu kadar popüler kılan da budur; "O, yerliciliği İran'da modern siyasi söylemin mecburî bir bileşeni yapmayı başarmıştır." (Boroujerdi, 2001; 110) Hamid Dabashi de, Devrim'den önce İslâmî ideolojinin teşekkülünü incelediği yapıtında ilk isim olarak Celâl Ali Ahmed'i incelemektedir.

Kitabının sonunda Albert Camus'nün *Veba* isimli eserini kısaca tanıtan Ahmed, *Veba*'da çizilen güzelliğin, şiirin, ruhun ve insanlığın katili olan hastalığın makineleşme olduğunu düşündüğünü belirtir (Ahmed, 1988; 164). Ancak tüm makineleşme eleştirilerine karşın Ahmed'e göre İran'ın önünde üç seçenek vardır; Modern dünyayı yok sayıp içe kapanmak, teknolojiye teslim olup sadece tüketici konumunda olmak ya da teknolojiye sahip olmak yani üretmek. Ahmed bu seçeneklerden birini net olarak seçmez ancak ilk iki seçeneğinin olumsuzluğunu göstererek Cemil Meriç'le benzer bir sonuca ulaşır.

Sonuç Yerine:
Cemil Meriç ve Celâl Âl-i Ahmed'e İlişkin Bazı Çıkarımlar

Öncelikle hem Cemil Meriç'te hem de Celâl Âl-i Ahmed'te Batılılaşma eleştirisi yer yer şoven bir kullanımına kadar varsa da, oksidantalist düzlemde bir Batı karşıtlığından söz etmek mümkün değildir. Bunun yerine, her iki düşünür de Batı'nın geldiği noktayı veri kabul edip bundan yararlanmak

noktasında ciddî eleştiriler sunmuşlardır. Yani asıl olan Batılılaşma reddiyeciliği değil, iki yüz yıldır uygulanan Batılılaşma metodudur. Yoksa, özellikle Meriç, hayli Batılı bir perspektife sahiptir.

İkinci olarak Cemil Meriç'teki Batılılaşma eleştirisi daha çok fikrî/entelektüel boyuttaki süreçlere ilişkindir. En çok eleştirdiği konular 'müstağrip' aydınlar ve onların sahip olduğu Batılılaşma zihniyetidir. Daha somut olarak, pratik ve politik gelişmeler ve kişiler hakkında Meriç'te net değerlendirmelere rastlanmaz. Ya da toplumsal ve kültürel düzlemdeki yozlaşmalar, pratik hayattaki bozulmalar Meriç'in Batılılaşma eleştirisindeki birincil konular değildir. Celâl Âl-i Ahmed'te ise bu durum daha etraflıdır. Yani o, aydın/ulema meselesini de etraflıca tartışır, politik, ekonomik ve toplumsal meseleleri de. Örneğin petrolün millileştirilmesi ya da sokaktaki insanın gündemini Cannes Film Festivali ya da Hollywood'un meşgul etmesinden de gayet mustariptir ve Batılılaşmanın 'zehirleri' olarak bunları analizine dâhil eder.

Her iki düşünürün de Batı dışında ilk olarak Hind'e yönelmeleri ortak noktaları iken, Celâl Âl-i Ahmed'in düşünsel serüveninde son uğrak olarak İslâm/Şiilik ve millî kültürden mülhem bir İran yerliciliğini görmek mümkünken, Cemil Meriç'te son bir uğrak tespit etmenin zorluğu da göze çarpan bir diğer farklı noktadır. Son olarak çağdaş bir İranlı akademisyen olan Mehrzad Boroujerdi'nin Celâl Âl-i Ahmed değerlendirmesiyle bitirebiliriz (Boroujerdi, 2001).

> Âl-i Ahmed, vaktiyle Batı'dan esinlenmiş, fakat siyaseten ona muhalif olan bir nesle mensuptu; Batı'ya düşman fakat onun önde gelen düşünürlerinin düşüncelerinden esinler çıkaran bir nesil; din ve gelenekçilikten kopan fakat onlara doğru sürüklenen bir nesil; demokrasi, özgürlük ve sosyal adalet gibi modernist gayeleri arzu eden fakat onların tarihî ve çağdaş problemlerine şüpheci bir nesil.

Her ne kadar Boroujerdi bu değerlendirmeyi Ahmed için yapmış olsa da biz büyük oranda bu değerlendirmenin Cemil Meriç için de geçerli olduğunu düşünüyoruz.

Kaynakça

Açıkgöz, H. (2005). *Cemil Meriç ile Sohbetler*, İstanbul; Doğu Kütüphanesi Yayınları.

Ahmed, C., A. (1988). *Garpzedeler: Batıdan Gelen Veba*, İstanbul; Nehir Yayınları.

Ahmed, C., A. (2000). *Batılılaşma Hastalığı: Batıdan Gelen Veba*, İstanbul; Yöneliş Yayınları.

Boroujerdi, M. (2001). *İran Entelektüelleri ve Batı: Yerliciğin Istıraplı Zaferi*, (Çev.) Fethi Gedikli , İstanbul; Yöneliş Yayınları.

Çağan, K. (2010). "Cemil Meriç'in Osmanlı ve Cumhuriyet Üzerine Düşünceleri", (içinde) *Hece* Dergisi Cemil Meriç Özel Sayısı, Ankara; Hece Yayınları.

Dabashi, H., (1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New Jersey; Transaction Publishers.

Kayalı, K. (2003). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul; İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2015). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul; İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2013). *Bu Ülke*, İstanbul; İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2005). *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul; İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2006). *Kırk Ambar Cilt II*, İstanbul; İletişim Yayınları.

Meriç, C. (1986). *Kültürden İrfana*, İstanbul; İnsan Yayınları.

Metin, C. (2011). *Emperyalist Çağda Modernleşme: Türk Modernleşmesi ve İran*, Ankara; Phoenix Yayınları

Tekin, M. (2003). *Cemil Meriç ile Söyleşiler*, İstanbul; Çizgi Kitabevi Yayınları.

Tunaya, T., Z. (2010). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul; İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Entelektüel Kimdir? Cemil Meriç'in Hayatı Özelinde, Bir Anlama Denemesi

ÖMER GÜLEN

Entelektüeli nasıl tanımalıyız? Kelimenin mahiyetini belirleme şansımız yok. Cemil Meriç, kelimenin, "ülkeden ülkeye, yazardan yazara değişen bir mefhum" olduğunu söyler.[1] Etimoloji, "entelektüel" kavramının üzerinde oluşmuş birçok tanımı yok sayarak, bizi mefhumun semantiğiyle karşılaştırır. Kelimenin Yunanca kökü, kadim dünyanın bilgeliğini üzerinde taşır. "Entelekheia, Yunancada olgunluk veya yetkinlik anlamında kullanılır. Felsefede kelime, yetkinlik durumuna ulaşmış gerçek varlık şeklinde geçer. Aristoteles "entelekheia" kelimesini, yetkinlik ve olgunluk halindeki varlık için kullanır; Fransızcada kelime "intellectuel" biçiminde, merakı veya mesleği gereği fikir meseleleriyle uğraşan kimse anlamında geçer."[2] Kelimenin Yunanca köküyle Fransız kültürü içinde kazandığı anlam arasında iki farklı dünyanın izlerini görmekteyiz. Kavramın Yunanca karşılığı, her bir entelektüelin varlığında kendini yeniden hatırlatır. Bu durum, Edward Said'in, Julien Benda'nın entelektüel düşüncesini tanımlarken kullandığı ifadeler içerisinde kendini gösterir ve kelime, içeriğindeki varoluşsal anlamından ziyade özsel bir ön kabul şeklinde ifade edilir. "İnsanlığın vicdanı olan süper yetenekli, ahlaki donanımları gelişkin, filozof-kral

1 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1978, s.380.

2 *Meydan Larousse*, Meydan Yayınevi, İstanbul, 1971, s.279.

bir figür."[3] Her kelime, kavramsal sınırın belirlediği sonucu dile getirse de hayat, şiirsel olan anlamlarla örülüdür ve entelektüelin belirgin vasfı, yaşamındaki şiirsel(şuur) dikkati korumasıyla tebarüz eder.

Entelektüelin kim olduğunu biz, hayat karşısındaki tutumunu tanıyarak öğreniriz. Hayat ve insanın kendi biricik varlığıyla bu hayata verdiği karşılık, hazırda bekleyen bütün tanımları yok eder. Her türlü tarif, bir çeşit tahriftir. Hayata dışarıdan bir müdahaledir. Entelektüelin öncelikli vasıflarından biri, hazırda bekletilen tüm tarifleri, hayatı içinde bozguna uğratmasıyla tebarüz eder. Cemil Meriç üzerine yapılan çalışmalarda da benzer müdahalelerin çeşitli biçimlerini görmekteyiz. Bu anlamda, yıkıcı sonuçlar doğuran iki tür müdahaleden söz edebiliriz. Bunlardan biri, Cemil Meriç'in ideolojisini tanımlama hevesiyle ortaya atılan görüşler sonrasında belirgin hale gelir. Meriç, entelektüel mücadelesinin büyük bir kısmını, kavram ve düşüncelerin mahiyetini belirlemek ve kişilerin düşünce karşısındaki konumlarını en doğru biçimde tespit etmeye hasretmiştir. Bütün bir hayatı boyunca aydınlatmaya çalıştığı mezkûr meseleler, etimoloji ve kültür tarihi konularında yapılan titiz çalışmalar sonrasında kitaplaşır. Mütefekkirin düşüncelerini, belirli bir ideoloji içinde tanımlama, Meriç'in, Türk irfanı içinde sahip olduğu mevkiye etki edecek bir yanlış okumaya sebebiyet verecektir. İkinci tahrif, akademik çalışmalarda ortaya koyulan soğuk bilimsel yaklaşımlarda açığa çıkar. Entelektüelin yaşamıyla ilgili akademik yaklaşımlarda düşünceler, ölen bir insanın soğuk cesedi üzerinde, istenilen her türlü tasarruf hakkına sahip olma vehmiyle ele alınır. Bilim kilisesi, üniversitelerde neyi koruması gerektiğini bilmektedir. Yaşarken hiç önemsemedikleri adamın bir gün ellerine düşeceğini bilirler ve zamanı gelince entelektüelin zihni, onlar için her türlü düşünceye kolayca ulaşabildikleri bir müzayedeye dönüşür. İki tür yaklaşım da kendi içinde, Meriç'in entelektüel konumunun yanlış anlaşılmasına etki edecek hatalar içermektedir. Kendi varlığını, hayatı boyunca her türden hazır kabullerin tuzağından korumuş mütefekkirin sahip olduğu asalet, belirli ideolojik tasnifler sonrasında, bir çeşit kayboluş ya da tutarsız olma gibi değerlendirmelere dönüşür. Modern yaşamda, düşünce söz konusu edildiğinde, olumlu ve olumsuz birçok değerlendirmenin merkezinde *aydınlanmanın* ve *batılılaşmanın* olduğunu rahatlıkla gözlemleriz. Entelektüel, çağının temel problemini apaçık gören kişidir. Cemil Meriç'in düşünce dünyasında da bu iki mesele merkezi bir öneme sahiptir. Bu meseleler karşısında Meriç'in tavrı, onun entelektüel sorumluluğunun boyutlarını bize göstermektedir.

3 Edward Said, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal Yabancı*, Çeviren: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, s.22.

*Jurnal*ler: Biyografilerden Kaçırılan Hayat

Mahmut Ali Meriç, *Jurnal*'in birinci cildinin girişinde "Jurnali Baskıya Hazırlarken" başlığıyla, önemli bir giriş yazısı kaleme almıştır. Bu yazıda *Jurnal* sahibi iki yazardan yaptığı alıntılarla, Cemil Meriç'in *Jurnal*'inin ehemmiyetini fark edebileceğimiz bir imkân sunmaktadır bize. Bu alıntılardan biri Chateaubriand'e aittir. Chateaubriand, kendi biyografi çalışmasının yazılma sebebiyle ilgili şu beyanatta bulunur: "Gündüzleri sağda solda işittiklerini akşamları hemen kâğıda geçiren şu tüccar zihniyetli yaşamöyküsü yazarlarının iftira ve dedikodularından kurtulmam şart, geleceğe gerçeğe uygun bir portremin kalması söz konusu." Alıntı yapılan diğer kişi ise André Gide'dir. Gide de benzer kaygıları dile getirir: "Sanırım pek yakında hakkımda oluşturulmakta olan yanlış görüntü ile savaşmam gerekecek: İsmimi verdikleri bir hilkat garibesi, benim yerime sahneye çıkarılan çirkin ve korkutucu, aptal biri."[4] *Jurnal* yazarlarının temel kaygısı aynıdır. Çünkü biyografide kaybolacak olan, yaşamları boyunca üzerinde titizlik gösterdikleri hayatın kendisidir. Bizim, entelektüeli tanımak için, hayatın farklı evrelerini tanımaya ihtiyacımız var. Yaşamın evrelerini, salt bir kronoloji gibi göremeyiz. Kişisel varoluş, gündelik hayatın içerisinde sımsıcak yaşanır. Her türden zorluğun, ıstırabın, hüzün ve umudun sıcaklığı bu hayat içerisindedir. Cemil Meriç bu durumu şu şekilde dile getirilir: "Hayata zincirliyiz kollarımızdan, zaaflarımızdan çiviliyiz. Ve günler, çehrelerinde kamçıdan sert bir istihza… birer birer geçiyor önümüzden… günler bir akbaba, çelikten gagası bu akbabanın ciğerlerine kadar saplanmıyor ki avaz avaz bağırasın… günleri saçlarından yakalayacaksın, canavar, bir genç kız oluverecek. Gözlerinin içine bakacaksın günlerin. Birer ağaç gibi meyve verecek günler."[5] Kelimelerdeki sıcaklık, hayatın canlılığını tanımak arzusundaki insanın heyecanını yansıtmaktadır. Düşünce, bu hayat içerisinde, çoğu zaman bir merak, mücadele ve sonuçları milletin kültüründe karşılığını bulacak olan bir yaratım sürecidir. Entelektüelin merakı, kitapların dünyasında boy verir. Onun başarısı, kendi varoluşuyla kitaplardan öğrenilen yaşam arasında kurduğu uyumdur. Trajedi, hayatın içerisinde ortaya çıkacaktır. Kaçış, kitaplaradır. Burada hayat, sürekli olarak canlılığını koruyan bir bilinç halidir. Süreklilik ve bilinç, sonucu bilinmeyen bir iddiaya dönüşür. Dolayısıyla, biyografiye müdahale edecek her türlü ön kabul, işte burada bir tahrife dönüşecektir.

Cemil Meriç'in entelektüel kişiliği, kelimenin Yunanca anlamında mevcut olan ve ancak otobiyografik bir inceleme sonrasında anlaşılabilecek

4 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s.27.

5 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, s.74.

romansı bir hayatın izlerini taşır. Biz bu hayatın, bir insan yaşamında ne türden dehlizler içinde tecrübeye dönüştüğünü ve tüm zorluklara rağmen kendi büyük hikâyesini kurduğunu gördüğümüzde, entelektüelin gerçekte kim olduğunu, Cemil Meriç özelinde fark etme şansına sahip oluruz. Jurnaller 'entelektüeli' tanımak konusunda, bize rehberlik edecektir. Çünkü jurnaller "entelektüel bir otobiyografi" olma özelliğine sahiptirler.[6]

Büyük bir iştiyak ve tecessüsle okunan kitaplar arasında Meriç, kendi 'insan' gerçeğini arayan bir havari gibidir. Soru açıktır: "Kendimizi tanımak". Ve aynı günce içerisinde, insanın yazgısına dair daha özel bir soruya dönüşür bu: "Kendini tanımak"[7]. Meriç, burada kendi merakının havarisidir. Fakat her yazılı metinde arzu edilen okuyucu ile birlikte düşünme niyeti onun metinlerinde açık bir izleğe dönüşür. "Kelimeleri sana veriyorum okuyucu... Onlar yanıp sönen bir oyuncak. Boş içleri. Boş mu? Alev var göğüslerinin içinde, barut var, gözyaşı var. Nihayet bütün dünya kelimelerden ibaret. Ama sende ne varsa kelimede de o var. Kelime Narsis'in kendini seyrettiği dere. Çok bakma, içine düşersin!"[8] Bu sözleri sarf eden Meriç, havari Petrus gibi, inkâr ettiği gerçeğin hakikatteki değerini bilmektedir (Matta 26: 31-35). Bir diğergamlık ifadesi olarak bunun karşılığı şu sözlerdir:

> Bütün gayretlerimizin ortak bir hedefi olmalı: kendimizi 'ben'in diktatörlüğünden kurtarmak. Bir başkasını düşünmek, zindanımızın kapısını aralamak demektir. Sakatlıkların en kötü yanı, kanatlarımızı kırarak, bizi, 'ben'imize zincirlemektir; çaresizliğimiz bir kâbus gibi sarar etrafımızı, bizi toplumla bağdaşamaz hale getirir.[9]

Günce tarzında hazırlanmış olan jurnallerde, bir insanın derinlerinden gelen çığlığını duyarız. "Neden yalnızlık bizi ürkütüyor. Ürkütüyor çünkü sonsuzluğun başlangıcı gibi geliyor bize ve sonsuzluğun karşısında kendimizi, kolumuz kanadımız kırık ve bomboş hissediyoruz, öldükten sonra yaşamak için tanıklar istiyoruz... Çoğu hiç de orijinal olmayan bu düşüncelerle şu sayfaların bekâretini bozmak neye yarar? Kim beni okuyacak? Benzerlerime iletecek hiçbir önemli mesajım yok".[10] Jurnallerdeki bu çığlık, entelektüel derinliğin içinde yankılanan bir sese dönüşmektedir. Fildişi kulesinden işitilen sesin sahibi, kitaplarıyla buluşur okuyucuyla. Bu ses, hu-

6 *A.g.e.*, s.18.
7 *A.g.e.*, s.61.
8 *A.g.e.*, s.65.
9 *A.g.e.*, s.44.
10 *A.g.e.*, s.44.

zurlu, çevik ve tetikte bekleyen dikkatli anlatımıyla işitilir. Fakat jurnallerden işittiğimiz ses, hayatın anlamına dair, samimi itiraflara dönüşür. Acı, hayatın ağırlığı içerisinde yaşanır ve bize derinliğin sınırlarını hissettirir.

Bu trajik durum, entelektüelin dünyasında belli bir imkâna dönüşür. O, kendi varlığını, insan hayatının sınır uçlarında yaşamayı göze alarak olgunlaştıracaktır. Meriç 1955'te başladığı *Jurnal* notlarını 1983'e kadar devam ettirir. Notları tutmaya başladığında otuz sekiz yaşındadır. Kitabın asıl omurgasını oluşturacak olan kısımlar bu yaşına kadar tecrübe ettiği hayatın içinde yaşanır. "Istırap Hülasa Edilmiyor" başlığıyla 1963'te aldığı notlar, Meriç'in yaşamına tanıklık etmemiz açısından büyük bir öneme sahip:

> 29 Ekim 1942. Elazığ'dayım. Arkamda kirli, korkulu, karanlık yirmi beş sene... Dost bi-perva, felek bi-rahm. Tesadüfün karşıma çıkardığı çakıl taşlarıyla bir kulübe, bir liman inşa etmek istiyorum... Kader karşıma hapishane gardiyanı olmak için yaratılan bir müdür çıkarıyor... Yağmurlu bir kış akşam. Karım sancılanıyor. Kimseyi tanımıyorum henüz. Param yok. At hırsızına benzeyen sarhoş bir doktor karıma kürtaj yapıyor. Kan revan içinde sedire bırakılan kadınla aynı yatağa uzanıyorum. Sonra ikinci bir çocuk daha kaybediyoruz... Solculuğumuza dair rivayetler dolaşıyor. İçimde iki büyük korku: Polis korkusu, frengi korkusu... Karıma Elazığ Lisesi'nde açık bulunan coğrafya hocalığını vermediler. Neden vermediler bilmiyorum. Karım yeniden gebe kaldı. Doktor bu defa hayatı tehlikede dedi. İstanbul'a döndük. Gözlerim hayli yorgundu, rapor aldım... kabul etmediler... Karım İstanbul'daydı, yalnızdım ve elli lira geçiyordu elime. Otele 60 lira veriyordum. Kitap yok, arkadaş yok... Hayatıma devam 'etmek için tek yol kalmıştı: dolandırıcılık. İstifa ettim.[11]

Bu Cemil Meriç'i *Jurnal*'den tanıyoruz. Benzer bir hayatı, Meriç'in yazdığı *Saint-Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* kitabında okuruz. Bu sefer entelektüelimiz Saint-Simon.

> On beş gündür kuru ekmek yiyorum. Odamda ateş yok. Kitabımın kopya masraflarını karşılamak için elbiselerimi de sattım. İlim aşkı, insanlığı mutluluğa kavuşturmak, Avrupa'yı buhrandan kurtarmak arzusu beni bu hale düşürdü. Niçin yüzüm kızarsın, eserimi tamamlamak için yardım istiyorum.[12]

Farklı tarihlerde ve farklı coğrafyalarda yaşamış olan iki entelektüel. Hayat karşısında yaşanılan ıstırap aynı. Tecessüs ve hırsta. Bu benzerliğe bü-

11 *A.g.e.*, s.231.

12 Cemil Meriç, *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s.27.

tün bir entelektüellerin yaşamında gözlemleriz. Bu durum, entelektüelin vasıflarını yakından tanıma fırsatı vermektedir bize. Edward Said meseleyi, *Entelektüel* başlığıyla Türkçede yayımlanan eserinde, geniş oranda entelektüelin hayat karşısındaki varoluşsal tavrını öne çıkararak ele alır. Kitap, kişisel tecrübelerin sınırında entelektüeli tanımaya çalışmaktadır. Bu anlamda bir çeşit savunma gibidir. Akademik yaklaşımlara karşı, sorumluluk sahibi aydının savunusu olarak da değerlendirilebilir bu girişim. Said, entelektüel ile ilgili dile getirdiği düşüncelerini, canlı bir motif şeklinde sunar bize:

> Kişinin değiştirme gücüne sahip olmadığı üzücü bir duruma tanıklık etmesi hiçte monoton, renksiz bir faaliyet değildir. Foucault'un deyimiyle 'amansız bir vukuf'u alternatif kaynaktan taramayı, gömülmüş belgeleri gün ışığına çıkarmayı, unutulmuş tarihleri diriltmeyi gerektirir tanıklık etmek. Dramatiklikten ve isyankârlıktan nasibini almış olmayı, çok nadir ele geçen konuşma fırsatlarını çok iyi kullanıp dinleyicinin dikkatini çekebilmeyi, hasımlardan daha iyi espriler yapmayı daha iyi tartışmayı içerir. Ne koruyacak makamları ne de başında nöbet tutup gücüne güç katacakları toprakları olan entelektüellerde bazılarını çok rahatsız eden bir şeyler vardır; kendilerini beğenenleri de yok değildir ama daha çok kendileriyle dalga geçerler mesela, lafı eveleyip gevelemektense dobra dobra konuşurlar. Ama şu gerçekten kaçış yoktur. Kendilerini böyle gören entelektüellerin ne yüksek mevkilerde eş dostları ne de resmi makamlarda itibarları olur. İnsan yalnız kalır, doğru; ama her zaman sürüye uyup mevcut duruma hoşgörü göstermekten iyidir yalnızlık.[13]

Cemil Meriç'in *Jurnal*'in ikinci cildinde 'entelektüellik' başlığı altında oluşturduğu portresini okuduğumuzda, Said'in meseleyi dile getirirken ifade ettiklerine yakın bir düşünceyle karşılaşırız. Entelektüel imge her ikisinde de hayatın içerisinde hissedilen bir sorumluluk olarak ifade edilir. Eylemin karşısında, dokunulmasından herkesin rahatsız olacağı bir düşünce ortamı vardır çünkü. Bu ortam içerisinde huzursuzluğun sınırlarını, entelektüelin hissettiği sorumluluk çizmektedir:

> 68'lere kadar insanlığın düşünme tarihini tavaf eden bir şakirttim. Düşünmüyordum, başkalarının neler düşündüğünü öğrenmeye çalışıyordum. Uzun süren bir çıraklık. Bugün bütün nas'ların peçesini sıyırmış, bütün hakikatleri tenkit süzgecinden geçirmiş, hakikatten başka tecessüsü ve yaşayış sebebi kalmamış insanım... Gerçek entelektüel önce ülkesinin haklarını, düşman bir dünyaya haykırmakla görevlidir. Yani rüşeymî bir mahiyet taşıyan şu veya bu sınıfın ideolog veya demagogu

13 Edward Said, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal Yabancı*, s.16.

olmamak, ülkesinin bütününü, bütün ülkelere karşı müdafaa etmek vazifelerin en büyüğü değil mi?... Herkes bir an önce sınıf duvarlarını yükseltmek ve kinlerini semirtmekle uğraşırken kimse beni dinler mi? ... ne romancıyım ne şair ne tarihçi. Sadece dürüsttüm, çok okudum, çok düşündüm. Beşeri ihtiraslardan uzağım. Bütün bu vasıflar bir düşünce adamının hamurunu yapar.[14]

Entelektüel Tavrın Bağışladığı Özgünlük

Cemil Meriç, kitaplarında ve kendisiyle yapılan röportajların bazılarında, hayatının belli evrelerinde uğrak yeri kıldığı ideolojik düşüncelerden bahseder. Bunların her birinin ağır sorumluluğunu üzerinde hisseden Meriç, hayatı boyunca istikamet üzere tetikte beklediği mevziyi koruyacaktır. Ümit Meriç, babası Cemil Meriç'le ilgili kendisine sorulan bir soruda bu gerçeği şu şekilde dile getirir:

(*Cemil Meriç) istikamet değiştirdi mi?*

(Gülerek) İstikametler, istikamet değiştirdiler aslında; babam istikamet değiştirmedi. Sağ cenah babamı anlamaya başladı, ona yaklaştı diyebiliriz. Ciddi bir solcuydu ama bizim anladığımız manada değil. Hayatının sonuna kadar marksistti, bir düşünce sistemi olarak Markizimden hiçbir zaman vazgeçmedi.[15]

Cemil Meriç, Ergün Göze ile yaptığı bir röportajda hayatını ve düşünsel serüvenini şöyle tasnif eder: "Meriç'in çocukluğu, hoca olma isteğiyle geçer. İlk gençlik yıllarında koyu milliyetçidir. 36-38'lı yıllar sosyalist devir. 38-60 arası mütefekkirimiz araftadır. 64'e kadar Hind'de. Sonra Osmanlı.[16] Söz konusu ideolojilerin temsil ettiği imajların, bir düşünür olarak serüveninde sahip olduğu önemle doğrudan ilişkisi vardır. Bu farklı kamplar, Türkiye'nin geleceği hakkında kaygı sahibi herkesin uğrak yerleridir. Meriç, verdiği cevaplarla birbirine uzak bu ideolojik kamplar içinde gerçekte hayatı ne derece bir ciddiyetle yaşadığını gösterme niyetini taşımaktadır. Biz bunu *Jurnal*'in ikinci cildindeki "Gerçek Hüviyetini Tespit" bölümüyle, "Her Hâl Tercümesi Bir Müdafaanâme" bölümlerini okuyarak öğreniyoruz.

Tarık Mümtaz, *Karagöz* başlıklı Türkçe bir gazete çıkarmaya başladı. Tatilde Reyhanlı'ya gelip babamdan benimle çalışmak müsaadesi aldı. *Karagöz*'de kaç ay yazdım bilmiyorum. "Geç Kalmış Bir Muhasebe" baş-

14 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.208.

15 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi: Cemil Meriç*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2010, s.209.

16 *A.g.e.*, s.8.

lıklı yazımı istisna edersem (*Yenigün* gazetesinde yayımlanmıştı) hayat-ı tahririyemin başlangıcı Karagöz'deki şiirlerdir. Tarık, Türkçülüğü temsil ediyordu o sıralarda. Fransızlarla arası bozulmuştu. Oysa benim dostlarım hep Fransız yanlısı idi. Ben de sırf dostluk icabı diyerek Yıldız gazetesine yarı-manzum, yarı-mansur bir hicviye döşendim. Başlık "Unutma ve Affetme Türk Genci". "İrfan kalelerimize çöreklenen engereklerin kırk başını birden ezmek milli savaşın baş borcudur. vs."

Siz ki anavatandan bile kovulmuşsunuz
Habasetle kaynaşmış, şerle yoğrulmuşsunuz.
İnsanlığın, tarihin lanetlerle andığı
Ufkumuzda tüneyen bir alay baykuşsunuz.

Henüz talebeydim. Sövüp saydığım adamlar da, beni en çok seven, en çok koruyan hocalarımdı. Felsefe hocam Mesut Fani idi. İlk derste beni dışarıya çağırdı. "Biz sana ne yaptık yavrucuğum" dedi. Şöyle bir şey söyledim: "Bana dostluk yaptınız, ama ülkeme düşmansınız"... Halep başkonsolosu İdris Sabih Bey, beni Halep'e çağırdı. Tarık'la münasebetimi kesmemi, bu adamın Atatürk'e suikast yapan bir güruha mensup olduğunu, kendisiyle dolaşmakta devam edersem beni koruyamayacağını anlattı...İyi günlerinde yanında olduğum bir insanı, iftiraya uğradığı zaman bırakamam falan filan diyerek istikbalimi tepeledim. Yoksa mülkiyeye gönderilecektim.[17]

Bu yazılarda, Cemil Meriç'i daha iyi tanıyoruz. Bu durum bize Meriç'in entelektüel duruşunu tanıma konusunda önemli imkânlar sunuyor. Entelektüelin kimliği, kişisel tavrının anlaşılmasıyla netlik kazanacak bir tercüman-ı haldir. Burada Aristoteles'in entelekheia kelimesine verdiği anlamı yeniden hatırlamalıyız. Entelekheia, yetkinlik ve olgunluk halindeki varlık için kullanılır. Tanım, yaşamla, entelektüel merak arasındaki canlı ilişkinin dayandığı varoluş sürecinin önemini bize gösterir. Mevzu burada salt zekâ değildir. Hayat, kitaplardan öğrenilir fakat öğrenilen hiçbir şey ahlaki normları aşıp bir fırsata dönüşmez. Çoğu defa, gündelik yaşam içinde, tam tersi bir etkide bulunarak, güç bela sahip olunan mevkilerin de kaybedilmesine sebep olur. Meriç'in hayatında bunun birçok örneğini bulabiliriz. Lise son sınıfta "Unutma ve Affetme Türk Genci" başlığıyla hocalarına yönelttiği eleştiriler, her ne kadar hocaları durumu affetse de okul idaresinin yazıyı okuması sonrasında, bitirme imtihanına on beş gün kala okuldan uzaklaştırılmasına neden olur. Konsolos İdris Sabih Bey'in, Tarık Mümtaz Bey'le görüşmemesi gerektiği ihtarını kabul etmeyerek, muhtemel bir mülkiye yolculuğunu kaybeder. Dahası devlet erkânının ricasını kabul etmeyerek otoritenin düşmanlığını üzerine çeker. 1939 Nisan ayın-

17 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.249-255.

da tevkif edilir, birçok kitap ve dergi koleksiyonlarına el koyarlar. Hatay hükümetini devirmek suçundan idam talebiyle yargılanır. Meriç bu olayı *Jurnal*'inde şu cümlelerle anlatır:

> Yirmi dört yıl önce mahkemede marksist olduğumu haykırdım. Bu ümitsizlikten doğan bir isyandı... Mubassırdan yediği tokat. Bu defa şehirli olduğu için değil, Türk olduğu için, sömürgeciliğe karşı olduğu için hırpalanış... Marksistim dediği zaman tek işçinin elini sıkmış değildi. Sadece namuslu olmak, korktuğu için sustu dedirtmemek istiyordu... Onun için ezilen insanlar, kurtarılması gereken insanlar vardı, ama kim olduklarını bile bilmiyordu onların. Fakirdi. Ne var ki kültürü ile âdeta tek bir varlık, bir nevi aristokrasi idi... O rüyalarıyla marksistti belki. Yani kahreden realiteden kurtulmak için ilk mütefekkire sığınıyordu. Sonra yine aç kaldı, yine işsiz kaldı. Sözde beraat etti ama yirmi yıl peşini bırakmadı polis.[18]

Adorno'nun, "bütün her zaman yanlıştır" sözünü, hazır tarifler içinde kaybolan biyografinin, sahip olduğu çeşitlilik içinde entelektüeli tanımak gerektiğini belirtmek için kullanıyorum. Cemil Meriç, Ahmet Aslan'a verdiği bir röportajda bu durumu şu şekilde açıklar: "İnsan bütündür. Evet derseniz biter. Hâlbuki aydın olmanın insana yüklediği büyük sorumluluklar var. Bu sorumlulukların idraki başka, uygulama imkânı başka. Belki ben aydın olmanın sorumluluğunu idrak ediyorum ama icaplarına ne kadar uyuyorum bilemem.[19] Bütünü bozan anlam, aydın sorumluluğuyla, bu sorumluluğu yerine getirme konusunda aydının hissettiği huzursuzluktur. Sorumluluk, insani varoluşun sınır uçlarında gezinerek hissedilir. Hayat karşısında omurga sahibi olmak, kişinin kendi varoluşu içinde sürekli devam eden tedbirli duruşu korumasıyla mümkün olacaktır. "İnsanlar, seçtikleri rolü sonuna kadar oynamak zorunda" diyen Meriç, önünde hazır bekleyen tekliflerin, kendisinden almak istedikleri asıl şeyin kendi varlığı olduğunu bilmektedir. Bu teklifler karşısında, zor olanı tercih ederek, kendisi için hazırlanmış kâşaneleri terk eder. "Suriyeli memurlarla muhabere halindeydim. İyi bir dostluk kurmuştum. Türkiye'ye dönmek istiyordum, onlar gönderecekti. Yalnız bir şartları vardı. Tarık Mümtaz'la olan münasebetimi kesmek. Belimde tabancam, parmağım tetikte. İki gün Tarık Mümtaz'ın peşinde dolaştım, korumak için."[20]

Biyografilerde görülmeyen ve her entelektüelin dünyasında büyük öneme sahip olan şey, kendi varlığını, alışılmış hayatın kazanımlarından kaçırma

18 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.78.

19 Hüsamettin Arslan, "Cemil Meriç ile Mülakat", *Türk Edebiyatı*, 1987, sayı: 166, s.2.

20 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, Seyran Yayınları, İstanbul, 1993, s.72-73.

konusunda gösterdiği maharettir. Hayat, bu terk edişler içinde bir yalnızlığa dönüşür. Meriç, hatıratında sürekli, yalnızlığıyla ilgili şikâyetlerde bulunur. Böylesi bir hayatı yaşamak tercihi kendisinindir. Dostlarının anlaşılmaz davranışları, Meriç'in ikna edilmez tavır ve üslubunun sonucudur. "Kitap ve düşünce seni vatanında garipleştirdi. Koptun. Ama yeni bir güneşe peyk olamadım. Olamazsın da. Trajedi burada. Yarı yolda kalmak. Hepimiz yarı yoldayız. Ama ben bir kâbus içindeyim. Yürüyemiyorum.[21] Meriç, entelektüel sorumluluğunu mutlak bir hakikat içerisinde hisseder. "Her düşündüğümü Allah karşısındaymışçasına söyleyebilmeliyim" der.[22] Bu bağımsız duruş kendisine, farklı düşüncelerin içerisinde söylem geliştirme imkânı sağlayacaktır. "Benim düşüncelerim heterodokstur. Sosyalist değilim. İslamcı değilim, Öyleyse ben neyim? Ben kendimim."[23]

Kitaplar: Dünyanın Bütün Limanları

Entelektüelin temel sorunlarından biri kitaplarıdır. Kitaplar onun dünyasına, çocukluğunda girer ve bu erken tanışma, hayatı boyunca devam edecek olan bir sadakate dönüşür. Entelektüelin yaşamında kitap, kendisinden hiçbir zaman ihanet görmeyeceğine inanılan sevgilidir. Sevgili, uzun ve yorucu bir yolculuğa çıkarır maşuku. Biline gelen hayatın gündelik gerçekleri, entelektüelin zihninde buyurgan bir otoriteye dönüşemez artık. Okur, bir tercih yapmak zorundadır. Kitapların elinden almak istediği hayatına ya geri dönecektir ya da sonuçlarını hiçbir zaman erken bir zamanda göremeyeceği bu serüvene devam edecektir. Burada bir sorunla karşılaşıyoruz. Entelektüel okuma ve uzmanlığa yönelik okuma... Okuma eyleminin dikotomisi... Birinci çeşit okuma, entelektüelin vasfına ayrıca bir nitelik yükleyecektir. Çünkü bu çeşit okuma, bütünüyle varoluşsal bir istekle kendi arzusunu doyurmakta. Hayat en sert yüzünü gösterdiğinde bile bu kişiler ellerindeki kitapları bırakmazlar. Uzmanlığa yönelik okuma, üniversitelerle yaşıt. Entelektüelin kim olduğu sorusunda ortaya çıkan asıl sorun, bu iki farklı okuma tarzının da içeriğini oluşturmaktadır.

Cemil Meriç, "Kalbi var kitapların" der.[24] Kitap karşısında gönüllü köleliğine hazırdır. "Kahrını çekeceksin kitabın, hizmetinde bulunacaksın. Senelerce, senelerce hiçbir şey beklemeden diz çöküp emirlerini dinleyeceksin."[25] Meriç, "benim için tek mühim olan kitaptı" der bir konuşmasın-

21 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.134.
22 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, s.39.
23 *A.g.e.*, s.39.
24 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.67.
25 *A.g.e.*, s.67.

da. Bu sözü, görerek tanımadığı Hollanda'yı nasıl kitaplardan öğrendiğini anlattığı bir bölümün başlığı olarak kullanır. "Leniant'ı kaç Hollandalı bilir acaba? Ben yirmi dört saat aç kalma pahasına elde etmiştim o kitabı".[26] "Dosto ve Biz" başlıklı bölümde ise Meriç'in, kitapların dünyasında kendini nasıl kaybettiğine şahit oluruz. Her kitabın içeriği, çeşitli imgelerle farklı bir düşünceye dönüşür onun ifadelerinde. Bir nevi edebiyat tarihçiliğiyle karşılaşırız böylelikle. Cemil Meriç'in bu özelliğinin üzerinde durmak, başlı başına bir inceleme konusu olmalıdır. Bu konuda mütefekkirin, Zweig'la olan benzerliği dikkate değerdir. İkisinin de büyük tecessüsü, Rus ve Fransız edebiyatının zirvelerinde gezinmekti. Meriç'in kitapla tanışıklığının erken yaşlarda başladığını belirtmiştik. "Çocukluğumda Reyhaniye'de kitap vardı. Babam bize akşamları kitap okurdu. İlk dinlediğim kitaplardan biri Abbâse'dir. Sonra W. Scoot'un *Selahattin Eyyubi*'sini okudum. Bu temasım 9-10 yaşlarımdadır."[27] Bu erken başlayan okuma serüveni lise yıllarında zirveye çıkacaktır. "Benim kendi edebiyatımızla münasebetim liseyi bitirinceye kadardır. Divan Edebiyatını ve Tanzimat Edebiyatını, N. Kemal, Hamid... hepsini okudum. Ondan sonra Batı'ya gittim. Bize yeni yeni dönüyorum. Çok okudum, görüyorsun gözlerimi kaybettim okumaktan."[28] Yolculuklarında bavullar dolusu kitaplar taşınır ve gidilen yerde çabucak biter. Her yolculuk bu açıdan sıkıntılarla doludur. Kitaplar biter bitmez Meriç yalnızdır. Özlemini çektiği kütüphaneye 1945'lerden sonra kavuşacaktır. Bu kütüphane zamanla on bir bin Fransızca kitabın bulunduğu kocaman bir kütüphane haline gelecektir.

Okumak Meriç'e büyük bir üslup bağışlar. "Ben Türkçe'de üslûp sahibiyim."[29] Türkçe düşünme ve yazma üslûbunu ise lise yıllarında tadar. Tarık Mümtaz'ın teşvikiyle Süleyman Nazif'i okur. "Ben bir parça Peyami, bir parça Süleyman Nazif'im. Ben Sinan Paşa'yı okudum. Takip ettiğim üslûp da onun ailesine mensuptur. *Tazarrunâme*'yi çok evvel okudum ama sesi hatırımda kalmış."[30] Düşüncedeki yerliliği Türkçedir. Dünyayı Fransızca ile tanır. Türkçenin imkânlarıyla kendi tarihini keşfe çıkar. Bu keşif, dilin şiirsel ifade biçimleri içinde bir anlatıma dönüşür. "kimi başında taçla doğar, kimi elinde kılıçla.. Ben kalemle doğmuşum. İnsanlar kıyıcıydılar, kitaplara kaçtım."[31]

26 *A.g.e.*, s.159.
27 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç ile Sohbetler*, s.92.
28 *A.g.e.*, s.30.
29 *A.g.e.*, s.25.
30 *A.g.e.*, s.71.
31 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.448.

Meriç, lise yıllarında tanışır Fransız düşüncesiyle. Lise sonrasında Batı'yı keşfe çıkar. Keşif rehberi sözlükler ve ansiklopedilerdir. Temel konular, Rönesans, Aydınlanma, romanlar ve marksizmdir. Çağının aydınının yabancısı olduğu birçok kitap ve yazarla, kitaplarla tanışır. Kendi vatanından sürgün edilmiştir, fakat gidilen yerde bezgin bir küskün değildir. "Batıyla Doğu arasında bir miras farkı var. Diyalog asırlardan beri devam ediyor."[32] Meriç, mirasın oluşturduğu iki farklı dünyayla karşı karşıya olduğunu bilmektedir fakat benzerlik insanın kendi doğasında ortaya çıkan öze aittir ve bu öz tanışıklığa muhabbet eklemektedir. "Balzac'ın, bir İbn-i Haldun'un, bir Makyavel'in arkasına gizleniyorum. Kendimi yaşıyorum onlarda.. Kendi öfkelerimi, kendi ümitlerimi, kendi ümitsizliklerimi."[33] Fransızca, Voltaire'ın, Rousseau'un dünyasıdır. Dil, düşünce ve üslûp açısından etkiler Meriç'i. Kitaplarındaki dil Türkçedir fakat düşüncesini ifade ediş biçimi Voltaire'ın diline benzer. Fransız aydınının felsefi tutumu, varoluşçu kaygılarla kendi felsefi dilini kurar. Entelektüeller bu açıdan Fransız felsefesiyle sürekli temas halindedir. Felsefe ve edebiyat, ortak bir sosyal bilim dili kurar bu felsefe içerisinde. Evrenselle yerel olan arasındaki uyum, entelektüelin kimliğinde belirgin bir vasfa dönüşür bu süreçte. "60'lara kadar tecessüslerimin yöneldiği kutup: Avrupa. Coğrafyamda Asya yok. Yalnız dilimle Türk'üm."[34] Sürgünden dönüş ilk gençlik yıllarınadır. Lise yıllarında hatmedilen Tanzimat edebiyatı, Türk modernleşmesi ve aydınlar konulu uzun bir inceleme, yeniden gündeme gelecektir. Salt bir değerlendirme değil Meriç'in kaygısı. Tanzimat aydınlarının neyi nerde yanlış yaptıklarına dair inşa edici bir çalışma. Bu durumun gerekçesini şu şekilde ilan eder. "Avrupa'yı tanımak, gaflet. Avrupa'yı tanıyan, ülkesinden kopuyor. Bu lanet çemberinden nasıl kurtulacağız? Mümkün. Yığın Avrupalılaşırken aydınlar Türkleşmeli."[35] Türkleşmek, kendi kültür tarihini yeniden tanımayı gerektirecektir. Entelektüel, sorumluluğunu tekrar hatırlayacaktır. Tanzimat aydınının problemleri yeniden gündeme getirilerek, Osmanlı'nın tarih sahnesinden çekilmesinin sebepleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Edward Said, entelektüelin, kendi diliyle kurduğu ilişkiyi şu ifadelerle tanımlar. "Her entelektüel, bir dilin içine doğar ve hayatının geri kalanını da çoğunlukla dilin içinde geçirir, bu dil onun entelektüel faaliyetlerinin

32 Cemil Meriç, *Jurnal I*, s.134.
33 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.450.
34 *A.g.e.*, s.448.
35 *A.g.e.*, s.449.

başlıca amacıdır."[36] Amaç, entelektüelin kendi ifadeleriyle yazım arasında, dil zevkinin sunduğu özgün söyleyiş içinde, okuyucuya seslenme arzusunu temsil eder. Tarihle, milletle ve kendi okuruyla bu dil üzerinden ilişki kurar yazar. Meriç'in üslûbu, dikte ettirilmiş metinlerdir. Konuşma dilinin, belagat özelliklerini üzerinde taşır bu metinler. Kitaplarla dolu güçlü zihin, düşünce ve bilincin imbiğinden geçerek, belagatin sözel incelikleri içinde Meriç'in kitaplarında karşımıza çıkar. "Amacım, yazarı okuyucudan ayıran bütün engelleri yıkmak, sesimi bütün hiziplere duyurmak. Şuurun, tarihin, ilmin sesini. Öyle bir ifade yaratmak istiyorum ki Türk insanının uyuyan şuuruna, bir alev mızrak saplansın."[37] Meriç'in üslûbunda saklı duran amacı anlamamız için Adorno'nun entelektüel için söylediklerini dikkatli okumamız gerekir.

> Adorno'nun entelektüeli hem eskiyi hem de yeniyi aynı ustalıkla bertaraf eden daimî bir sürgün olarak temsil edişinin özünde aşırı ölçüde işlenmiş bir yazım üslûbu vardır. Bir kere bölük pörçüktür bu üslûp, ani iniş çıkışlarla doludur, süreksizdir; izlenecek bir anlatı örgüsü ya da önceden belirlenmiş bir düzen yoktur. Bu üslûp, entelektüelin bilincini hiçbir yerde dinlenemeyen, başarının yaltaklanmalarına karşı sürekli tetikte duran bir bilinç olarak temsil eder. Adorno'nun yaşamının son yıllarında söylediği gibi entelektüel dünya üzerinde bir etki yaratmayı değil bir gün, bir yerde birilerinin onun yazdıklarını tam da onun yazdığı gibi okuyacağını umar.[38]

36 Edward Said, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal Yabancı*, s.39.

37 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, s.451.

38 Edward Said, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal Yabancı*, s.61.

Babalar ve Kızları: Babam Cemil Meriç ve Babam Nurullah Ataç

MÜBERRA BAĞCI

Batı edebiyatında bir edebi tür olarak eskiden beri yaygın olan hatıranın Türk edebiyatındaki örneklerine tezkire, seyahatname, sefaretname, menakıb gibi eserlerde rastlanmaktaydı. Batı'da bu türün yaygınlaşması ile birlikte bizde de "mémoire"ın karşılığı olarak "hatıra" kullanılmaya başlanmıştır. Hatıralar genellikle unutulma korkusu, gerçekleri ortaya koyma, devrindeki kişileri ve olayları yorumlama, geleceğe mesaj bırakma gibi amaçlarla kaleme alınır[1]. Kişiler zaman zaman kendi hayat hikâyelerini kendileri yazarken kimi zaman da yakınları çeşitli bilgi ve belgeleri değerlendirerek o kişi ile ilgili hafızalarında kalanları yazabilmektedirler.

Biz de bu çalışmamızda Cumhuriyet devrinin önemli fikir adamları ve yazarları arasında yer alan Cemil Meriç ile önemli deneme ve eleştiri yazarlarından olan Nurullah Ataç'ın ortak

1 Hatıra türünün tanımı ve Türk edebiyatında gelişimi konusunda şu kaynaklara bakılabilir: İbrahim Olgun, "Anı Türü ve Türk Edebiyatında Anı", *Türk Dili Anı Özel Sayısı*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Mart 1972, c. XXV, s.403-427; Orhan Okay, "Hâtırat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, c. XVI, s.445.; İnci Enginün-Mustafa Kutlu, "Hâtırat", *TDEA*., IV, s.156-158.; Şevket Kamil Akar- İrfan Karakoç, "Siyasî Tarih Kaynağı Olarak Hatırat ve Gezi Notları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı 1, 2004, 383-421.

bir noktası üzerinde duracağız. Bu ortak nokta her iki yazarın kızlarının da babaları ile ilgili hatıralarını kitaplaştırmış olmasıdır. Cemil Meriç'in kızı Ümit Meriç'in *Babam Cemil Meriç*[2] adlı çalışması önce Kültür Bakanlığı Yayınları, daha sonra ise İletişim Yayınları tarafından basılmıştır. Ümit Meriç kendisi ile yaptığımız görüşmede bu kitabın genişletilmiş yeni bir baskısının yakın zamanda yapılacağı haberini de paylaştı. Ümit Meriç kitabında babasını yazar tarafından çok insani özellikleri ile anlatmıştır. Nurullah Ataç'ın kızı Meral Tolluoğlu da 1980'de yayınlanan *Babam Nurullah Ataç*[3] adlı eserinde kendi çocukluğu ile birlikte babası ve devrin İstanbul'u ile ilgili hatıralarına yer vermiştir. Biz bu çalışmamızda her iki yazarın kitaplarında babalarını ele alışlarındaki ortak ve farklı yanları ortaya çıkarmaya ve kızlarının gözüyle babalarının portresini nasıl çizdiklerini belirlemeye çalışacağız.

Babam Cemil Meriç'in yazarı Ümit Meriç, Cemil Meriç'in tek kızı olup 1946 İstanbul doğumludur. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji bölümünden mezun olan Meriç, aynı üniversitede akademik kariyerine devam etmiş, alanı ile ilgili pek çok çalışma kaleme almıştır. 2000 yılında profesör unvanıyla emekliye ayrılan Meriç, yazı faaliyetlerini sürdürmektedir.

Ümit Meriç, *Babam Cemil Meriç* adlı kitabının önsözünde kendisini "Hayatını Türk irfanına adayan münzevi ve mütecessis bir fikir işçisi" olarak tanımlayan babası Cemil Meriç'in hayatını çeşitli yönleriyle anlatmaya çalışacağını belirtir. Bunu yaparken "düşünen ve yazan Cemil Meriç'ten çok, yaşayan Cemil Meriç'i" tanıtmak amacında olduğunu da söyler. Ümit Meriç, Türk düşünce hayatında "münzevi bir yıldız" olarak nitelendirdiği babasını aynı zamanda oyun arkadaşı, öğretmeni, dostu olarak gördüğünü de ifade eder.

Kitapta Cemil Meriç'in Rumeli'den Hatay'a göç eden aile geçmişinden başlanarak dedeleri, babası, göçmenlik psikolojisinin aile ve Meriç'in kişiliği üzerindeki etkisi hakkında bilgiler verilir. Anne ve babası arasındaki iletişimsizlik onu çocukluk hayatında etkilediği belirtilen bir başka durumdur. Kitaptaki alıntılarda çocukluk hayatından bahsettiği yazılarında en sık tekrarladığı kelimeler yalnızlık ve yabancılıktır.

Kitapta üzerinde durulan bir başka konu Cemil Meriç'in eğitim hayatı ve okuma sevdasıdır. Eğitimi ile ilgili anlatılanlar arasında en dikkat çekici olanlardan bir tanesi 4 yaş gibi çok erken bir yaşta okumayı öğrenmiş

2 Ümit Meriç Yazan, *Cemil Meriç*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s.160; *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.154.

3 Meral Tolluoğlu, *Babam Nurullah Ataç*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1980, s.164.

olmasıdır. Okumayı öğrendiği bu yıllarda ilerde gözlerini kaybetmesine sebep olacak rahatsızlığının bir belirtisi olarak dört derece miyop gözlükle tanıştığından bahsedilir. Yine çocukluk hayatının anlatıldığı bu kısımlarda "kısa pantolonlu ve gözlüklü" bu çocuğun etrafındaki "şalvarlı ve poturlu" çocuklar tarafından yadırgandığı vurgulanır.

Antakya'da ilkokula başladığı yıllarda yine en belirgin özelliği okuma sevgisidir. Okulda ders aralarını bile okuyarak geçirir. Kitapta yer verilen "Düşman bir çevrede ister istemez kitaplara kaçıyorum. Yani düşünceye ve edebiyata hür bir tercih sonunda yönelmiyorum. Yaşamak için kendime bir dünya inşa etmek zorundayım." cümlelerinden aile hayatındaki bazı problemler ve çevresine yabancılık duygusu ile kitapların dünyasına bir kaçış gerçekleştirdiğini anlayabiliyoruz[4]. Babasının akşamları aileyi toplayıp kitap okuma alışkanlığı, "genç tecessüsümü alevlendiren bir hazine" olarak nitelediği amcasının kitapları, ondaki kitap merakını uyandıran diğer unsurlardır. Kitapta üzerinde durulan noktalardan bir tanesi de Meriç'in büyük emek ve fedakarlıkla oluşturduğu zengin kütüphanesidir. Bir gün evine gelen genç bir Fransız romancı, kütüphanesini "mükemmel bir Fransız kütüphanesi" olarak nitelemiş, ardından da "sizin kütüphaneniz nerede?" diye sormuştur. Kızı, babasının bu soru üzerine epey kafa yorduğunu ve çıktığı bir Konya seyahatinde cevabı bulduğunu anlatır. Meriç, bu seyahatle ilgili olarak eserlerinde "İlk defa başkası ile temas ettim. Başkası, yani kendi insanım." demektedir.

Cemil Meriç'in okuduğu ve sevdiği yazarlar, eserler konusunda kitapta pek çok isim geçer. Meriç, okumayı öğrendiği Mehmet Emin Yurdakul'un *Türk Sazı* adlı eserini "edebiyat dünyasında ilk kılavuzu" olarak niteler. Babasının kütüphanesinden okuduğu hatta bazı beyitlerini, cümlelerini ezberlediği eserler arasında Nabi, Fuzuli, Nedim divanları ile Namık Kemal'in *Akif Bey* ve *Cezmi*'si vardır. Henüz on bir yaşındayken Fransız ve Rus yazarların Osmanlıcaya aktarılmış eserlerini okumaya başlar. Kitabevleri ve kütüphaneler en sık ziyaret ettiği yerlerin başında gelmektedir. Üniversite yıllarında entelektüel hayatına etki eden eserler arasında Rıza Tevfik'in *Kamus-ı Felsefe*, Selim Sırrı'nın *Terbiye-i Bedeniye Nazariyatı*, İbrahim Ethem'in *Terbiye-i İrade* gibi isimleri sayar. Sevdiği Türk yazarlar arasında ise "fakülte değil üniversite" dediği Ahmet Midhat, nesir sanatının gerçek temsilcisi saydığı Refik Halit, Süleyman Nazif'in isimleri geçmektedir. Meriç'in ifadesine göre Chateaubriand ve Hugo ile birlikte bu birkaç isim üslubuna yön veren ilk hocalardır. Sonra Balzac, Zola gibi

4 *Babam Cemil Meriç*, s.13.

isimler gelir. Fikri gelişimine, düşünce hayatına etki eden isimler arasında ise Paul Bourget, Taine, Rousseau, İbn Haldun'un isimleri geçer.

Kitapta Cemil Meriç'in okuma sevgisi ile ilgili şu sözlerine yer verilmiştir[5]: "Kitaplar bir limandı benim için, kitaplarda yaşadım ve kitaptaki insanları sokaktakilerden daha çok sevdim. Kitap benim has bahçemdi. Hayat yolculuğumun sınır taşları kitaplardı. Ayrı bir dil konuşuyordum çağdaşlarımla. Gurbetteydim. Benim vatanım Don Kişot'un İspanyası'ydı, Emma Bovary'nin yaşadığı şehir. Sonra Balzac çıktı karşıma. Balzac'ta bütün bir asrı yaşadım. Zaman zaman Votren oldum, Rastinyak oldum. 4000 kahramanda, 4000 kere yaşamak." İstanbul'a gelip Beyoğlu civarındaki edebiyat çevrelerine girdiğinde onlar arasında kendisini yine farklı ve yalnız hisseder, "has bahçem" dediği kitapların dünyasına sığınır. Okuduğu yazarlar arasında en çok etkilendiklerinden biri Balzac'tır. Onun için "edebiyatta ilk aşkımdır. Düşünce dünyasına onunla girdim." demektedir[6]. Okul yıllarında kendisine takılan lakaplardan bir tanesinin "Victor Hugo" olması o yıllarda bu yazarı da sevdiğini ve okuduğunu göstermektedir.

Kitapta okul yılları anlatılırken öğretmenlerine dair izlenimleri, kendisinde iz bırakan hocaları ve o yıllardaki öğrencilik günlerine dair çeşitli hatıraları, okudukları ders kitapları ve dersler hakkındaki düşünceleri nakledilir. İstanbul'da Pertevniyal Lisesi'ndeki hocalarından biri de Fransızca derslerine giren Nurullah Ataç'tır. Ataç hakkındaki fikirlerine bu kitapta değinilmemiştir ama bunları *Jurnal*'de görebiliyoruz[7]. Kızı, kitapta babasının Fransızcanın yanı sıra İngilizce, Arapça ve Farsçayı da bildiğini ve Türkiye'de Fransızcayı en iyi bilen kişi olarak anıldığını vurgular.

Kitapta ayrıntılı olarak ele alınan bir başka konu Cemil Meriç'in yazı hayatıdır. Meriç hatıralarında ilk yazı denemelerinin lise yıllarında başladığını ve o yıllarda yazdığı bir kompozisyon hakkında hocasının yaptığı değerlendirmeden yazı konusundaki ilk ciddi dersini aldığını ifade etmiştir. Meriç, ilk yazısının *Yenigün* gazetesinde çıkan "Geç Kalmış Bir Musahabe" olduğunu, ardından ise *Karagöz* adlı gazetede yayımlanan şiirleri ile yazı hayatı başladığını belirtir.

Kitapta Meriç'in çeviri konusundaki çalışmalarından da söz edilir. Çeviri faaliyetlerine başladığı ilk eser olarak *Suç ve Ceza*'nın adı geçer. Basılan ilk kitabı 1942'de Balzac hakkında bir inceleme ve çeviriden oluşan *Altın*

5 *A.g.e.*, s.35.

6 *A.g.e.*, s.37.

7 Cemil Meriç, "Ataç", *Jurnal II*, İletişim Yayınları, 9. b., İstanbul, 2002, s.159-160.

Gözlü Kız'dır. Fakat Meriç, bu eserin başında yer alan 250 sayfalık Balzac incelemesinin kısaltılarak 75 sayfaya indirilmesinden şikayetçidir. Meriç, Balzac çevirileri yapma sebebini "yaşamak ve yaşatmak için" olarak özetler. O, Balzac'la işe başlamıştır çünkü "dünyanın en büyük romancısı Balzac'tı. Balzac Türkçeye kazandırılmadıkça ülkemizde gerçek roman boy atamazdı kolay kolay" demektedir[8]. Çeviri faaliyetleri C. Meriç'in hayatında önemli yer tutmaktadır. Hugo'dan *Sefiller*'i çevirmeyi arzular, ancak Maarif Vekaleti ondan *Hernani*'yi çevirmesini ister, Meriç yaklaşık iki yıl bu eser üzerinde çalışır. Tercüme şaheseri olarak nitelenen eser hakkında pek çok övgü yapılmış, eserin Şehir Tiyatroları'nda sahnelenmesi gündeme gelmiştir. Kızı, babasının *Hernani*'nin sahnelenmesini sabırsızlıkla beklediğini ancak çeşitli sebeplerle bunun gerçekleşmediğini de belirtir. Ayrıca babasının gerçekleşmeyen bir başka hayalinin ise *Avrasya* adlı bir dergi çıkarmak olduğundan da bahsetmektedir.

Ümit Meriç, daha sonra *Hint Edebiyatı* adı ile kitaplaştıracağı eserinden önce babasının Hint kültürüne duyduğu ilgiden de söz eder. Çeşitli kitaplarında Hint kültürüne dair yazdıklarından alıntılar yapar. Hint, onun için bir kaçış, bir arayıştır, Asya'nın keşfidir. Meriç *Kırk Ambar*'da "O ülke, düşünce hürriyetinin vatanıdır… Hint'ten tesamuhu öğrendim, düşüncenin gökkuşağını bütün renkleriyle sevmeyi öğrendim. Peşin hükümlerin mahbesinden kaçmayı, hakikatin çeşitli yönlerine eğilmeyi, hayatın her tecellisine saygı beslemeyi öğrendim." demektedir[9]. Ümit Meriç, babasının "en sevdiğim eserimdir, ondan güzelini yazmadım" dediği *Hint Edebiyatı* kitabının hak ettiği ilgiyi göremediğinden muzdariptir. C. Meriç bu kitabını ziyaretçisi olmayan bir türbeye benzetmektedir. Aslında eserlerinin yankı bulmamasıyla ilgili hayal kırıklığı sadece bu eserine has değildir. Yine kızının diğer eserlerinden alıntıladığı "Hernani'ye kaç yılımı gömdüm kim farkına vardı? Emil'in önsözü ile en az bir ay uğraştığımı kime anlatabilirim?" cümlelerinde de bu durum göze çarpmaktadır[10]. Kızı bu psikolojiyi yine babasının ifadeleriyle "mezar taşlarına şiir okuma" ya da çölde vaaz etme" şeklinde verir.

Kitapta, Meriç'in ikinci eseri olan ve üniversitede sosyoloji bölümündeki derslerinin de katkısıyla ortaya çıktığı söylenen *Saint Simon: İlk Sosyolog, İlk Sosyalist* adlı eserinden de söz edilir. Kızı Meriç'in diğer eserlerinde bu kitap hakkında neler söylediğini, eserin basın dünyasında nasıl karşılan-

8 *Babam Cemil Meriç*, s.38.

9 *A.g.e.*, s.90-91.

10 *A.g.e.*, s.92.

dığını anlatır. Kızı babasının yazı hayatındaki bir başka önemli aşamanın da *Hisar* dergisi olduğunu ifade eder. Daha önce yayınlanan *Hint Edebiyatı* adlı kitabından uzun bulunması dolayısıyla çıkarılan bölümleri bu dergide yayınlama fırsatı bulmuştur. Burada yazılarına meraklı bir okuyucu kitlesi oluşur. Aynı zamanda dergiyi çıkaran Mehmet Çınarlı ile de aralarında bir dostluk geliştiğinden söz edilmiştir.

Kitapta Meriç'in "yarım asırlık bir tetebbuun, bir sanatçı mizacından süzülen usaresi. Bir mesaj, daha doğrusu çığlık" olarak tanımladığı *Ümrandan Uygarlığa*, kendi insanından kopan aydının trajedisi dediği *Mağaradakiler*, "kurmak istediğim büyük abidenin birkaç sütunu" dediği *Kırk Ambar* gibi eserleri hakkında hem yazarın kendi değerlendirmeleri hem de eserin yankıları verilmektedir. Ayrıca aldığı ödüller, basında çıkan yazılar hakkında da bilgiler yer almaktadır.

Cemil Meriç, kendi eserlerini değerlendirirken bir taraftan da okunup okunmayacağı konusunu düşünür. Kızı babasının bu konudaki yaklaşımını da *Jurnal*'den aktararak verir. Burada C. Meriç: "Meşhur bir adam değilim, kalabalığın benimsediği edebi bir nevi temsil etmiyorum. Ne romancıyım, ne şair ne tarihçi. Sadece dürüstüm, çok okudum, çok düşündüm. Beşeri ihtiraslardan uzaklaşmışım: Bütün bu vasıflar bir düşünce adamının hamurunu yapar" demektedir[11].

Kitapta Meriç'in hocalık yaptığı günlerden de söz edilmektedir. Stajyer öğretmen olarak atandığı günden itibaren zorluk ve mücadele dolu çalışma hayatı, öğrencileri ile olan iyi diyalogu, onlarla ders saati dışında da ilgilenmesi, hatta onları birlikte çalışmak için evine davet etmesi gibi durumlardan söz edilir. Fransızca okutmanlığı yaptığı günlerde öğrencilerde yabancı dil öğrenmenin önemi konusunda bir bilinç oluşturma çabalarına da değinilmiştir. Öğrencilerinin onun hocalığı ve derslerine dair değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Ayrıca Berke Vardar, Server Taninli gibi önce öğrencisi, daha sonra dostu olmuş kişilerin onunla ilgili görüşleri de aktarılmıştır. Kızı, babası ile yapılan bir röportajda yer alan şu cümlelerle onun eğitim konusuna verdiği öneme dikkati çeker[12]: "Hayatımı iki kelime hülasa eder: Öğrenmek ve öğretmek."

Eserde Cemil Meriç'in yazı ve çalışma hayatının yanı sıra ev ve aile hayatı da anlatılmıştır. Eşi Fevziye Hanımla tanışması, evlenme süreci, evlilik sonrası hayatları, çocuklarının dünyaya gelmesi, fedakar bir eş ve iyi bir anne olarak Fevziye Hanımın portresi de kendi yazdıkları ve kızının anla-

11 *A.g.e.*, s.136.

12 *A.g.e.*, s.138.

tımı ile verilmiş. Fevziye Hanım, Cemil Meriç'in ifadesiyle "Eski Roma'yı Eski Roma yapan kadınlardan biri gibi"dir. Kızı da hatıralarında annesinden kendisini eşine adamış, onun çalışmalarını destekleyen, bunun için evde her zaman en uygun ortamı yaratan biri olarak söz eder. Ümit Meriç, annesini nadide bir çiçeği dikip sulayıp çiçek açmasını bekleyen bir çiçek meraklısına benzetmektedir.

Meriç ailesinin günlük hayatı, ailece gittikleri sinema ve tiyatrolar da kitapta anlatılanlar arasındadır. Ümit Hanım hatıralarında babasına olan sevgisinden ve Cemil Meriç'in nasıl bir baba olduğundan da bahseder. Babası gerektiğinde arkadaş gerektiğinde hocadır, onlarla oyun da oynar, ders de çalıştırır. Dost çevresi de kitapta ayrıntılı bir şekilde yer almaktadır. Salih Zeki, Refik Halit, Hasan Âli Yücel, Ahmet Kabaklı, Mustafa Kutlu gibi pek çok isim o yıllarda evlerine gelip musiki, ilim, sanat, kültür dolu sohbetlere katılanlar arasındadır. Kızı babasının en iyi dostlarından biri olarak Kemal Tahir'den de bahseder. Evi her daim dostları ile dolu olsa da aynı dili konuşacağı insanları bulamadığı için babasının kendini yalnız hissettiğini de ekler.

Kitapta üzerinde durulan bir başka konu da Cemil Meriç'in sağlığı ile ilgili problemlerdir. İlkokulda altı, ortaokulda on derece miyop olduğu, yıllar geçtikçe gözündeki rahatsızlığın da arttığı belirtilmiş. Kızı babasının görme yetisinin zayıfladığı günleri anlatırken Salah Birsel'in naklettiği C. Meriç'in kitap okuyabilmek için masanın üzerine iskemle koyarak ampule yaklaşmaya çalışması hadisesini hatırlatır. Ardından henüz otuz sekiz yaşındayken gözlerini kaybetmesi, bu durumun onun psikolojisine etkisi, yeni hayatına uyum sağlama çabası, bu süreçte başta eşi olmak üzere öğrenci ve dostlarının verdiği destek, tedavi umuduyla gittiği Paris'te geçirdiği günler anlatılmaktadır. Kızının *Jurnal*'den aktardığı "Ben görmedim Paris'i... Paris evde yoktu... Ben rüyada gördüm Paris'i, gülümsedi ve kayboldu. Neden beni aramak için buralara kadar geldin diye sitem etti bakışları. Promete Kafdağı'na zincirlenmiş, ben hastaneye zincirliydim. Paris'te hastaneye zincirli olmak. Hastaneye ve karanlığa. Reyhaniye'nin çamurlu sokaklarını, kerpiç kulübelerini ve maymun azmanı insanlarını, kötü yazılmış natüralist bir romanın esneten teferruatını okur gibi yıllar yılı seyreden gözlerim, Paris'te kapalıydılar." cümleleri o günlerdeki psikolojisini çok iyi özetlemektedir[13]. Gözlerini kaybetmesi onu çok doğal olarak neşesiz, kırgın, kızgın, isyankar hale getirmiştir. O günleri "Uyku ile uyuşukluk arasında raks eden bir hayat" olarak niteler, bazen de hayatı

13 *A.g.e.*, s.73.

zehirli bir kuyuya benzetir. En çok da çok sevdiği kitapların dünyasından uzak kalmasına ve istediği gibi çalışamamasına üzülmektedir.

Kızı, babasının geçirdiği beyin kanaması sonucu hastanede geçen günlerini, daha sonra yaklaşık üç yıl felçli olarak geçirdiği zorlu süreçte yaşadıklarını da bu kitapta anlatır. Babasının vefatı ve ölümünün basındaki yankıları, babası ile ilgili düzenlenen çeşitli anma toplantılarına da değindiği konular arasındadır.

Eserde Cemil Meriç, hoca, yazar, aydın, çevirmen, hatip, baba gibi çeşitli rolleri ile ele alınmıştır. Ümit Meriç kitabın sonunda çalışmasının amacını "gözlerini, hayatını hakikat uğruna feda ederek nesl-i âti destanlarına bir zafer ve fedakarlık numunesi olmuş olan hakiki bir insan" olarak nitelediği babasını tanıtmak ve sevdirmek olarak açıklar.

Kitapta çeşitli gazete ve dergilerde Cemil Meriç hakkında Ahmet Kabaklı, Salah Birsel, Beşir Ayvazoğlu, Alev Alatlı gibi pek çok isim tarafından kaleme alınan yazılar, başta *Jurnal* olmak üzere kendi eserlerinden yapılan alıntılar, kendisi ile yapılan röportajlar, eş dost ve öğrencilerinden gelen mektuplar kaynak olarak kullanılmış. Dostlarından Fuat Andıç, Ümit Meriç'e babası hakkında yazdığı mektupta anlattıklarının yetersizliğini belirtmek için "Büyük adamların biyografilerini büyük adamlar yazar." demektedir[14]. Her ne kadar eş dost ve öğrencilerinin katkıları olsa da kitabın büyük bölümünü Cemil Meriç'in kendi eserlerinde anlattıkları oluşturmakta, böylece kızı Ümit Meriç vasıtasıyla kendi kaleminden Cemil Meriç'i okumaktayız. Eserde büyük ölçüde tarih, ideoloji, Doğu-Batı, Türk aydınının durumu gibi çeşitli konularda derslerinde, dost sohbetlerinde ve eserlerinde dile getirdiği düşünceler aktarılmış, onun yazdıkları ve hakkında yazılanlar kızının hatıraları ile de desteklenerek bir araya getirilmiştir.

Söz edeceğimiz ikinci kitap olan *Babam Nurullah Ataç'ı* Ataç'ın kızı Meral Tolluoğlu yazmıştır[15]. 1926 doğumlu Meral Tolluoğlu, Ankara Hukuk Fakültesini bitirmiştir. Kitapta babasının eğitimine verdiği önemden okuyup bir meslek sahibi olmasını ne kadar istediğinden ayrıntılı bir şekilde söz etmektedir. Babasının özellikle de tarih veya edebiyat eğitimi alması konusundaki isteğini dile getirmiştir.

Kitap, Ataç'ın anne, baba, hala, amca, süt anne gibi kişilerden söz edilerek aile geçmişi hakkında bilgilerle başlar. Devamında Ataç'ın eğitimi, Cenevre'de geçen günleri, ilk aşkı, anne babasının ilk karşılaşmaları, evlen-

14 *A.g.e.*, s.60.

15 Meral Tolluoğlu, *Babam Nurullah Ataç*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1980, 164 s.

meleri, İstanbul'da öğretmenlik yaptığı günler, daha sonra Büyükada'da yaşamaya başlaması, buradan İstanbul'daki çeşitli gazete ve dergilere yazılarını göndermesi, daha sonra babasının Ankara'da geçen günleri gibi konulara değinilmiştir.

Meral Ataç babasından bahsederken en çok üzerinde durduğu konulardan biri de kitap sevgisidir. Babasının sürekli kitap aldığı, her yeni kitap ve dergiyi edinmeye çalıştığı, eve her gün elleri kitapla dolu geldiği, evde en rahatsız olduğu şeylerden birinin kitaplarının yerinin değiştirilmesi olduğu, sevdiği yazarların kitaplarını birkaç kez okuduğu anlatılmıştır. Babasının sevdiği yazarların başında André Gide'in geldiğini belirtir. Ataç'ın vurgulanan bir başka özelliği ise kuvvetli hafızası, ezberinde yüzlerce şiir bulunması, bir kere okuduğu şiiri hemen ezberine alabilmesidir. Kızı, babasının gençliğinde şiir yazmaya özendiğini, hatta altı şiiri olduğunu belirterek *Dergâh*'ta yayımlanan bu şiirlerin metinlerine de yer vermiştir[16]. Yazma tutkusu, Fransızcadan yaptığı çeviriler, Fransa'ya gitme isteği, tiyatro ve sinema sanatlarına olan ilgisi kızının değindiği konular arasındadır.

Mükrimin Halil, Hilmi Ziya Ülken İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Burhan Toprak adada yaşadıkları günlerde evlerine gelen aile dostları arasında sayılmaktadır. Ayrıca Ankara'da evlerine gelip giden ünlü edebiyatçılar arasında Orhan Veli ve Oktay Rifat'ın, edebiyat dünyasından sevdiği arkadaşları arasında da Kemalettin Kamu, Cahit Sıtkı, Oktay Akbal, Sabahattin Kudret Aksal, Yaşar Kemal'in isimleri geçmektedir. Meral Hanım, babasının arkadaşları arasında en çok Tanpınar'ı sevdiğini söyler, en çok bahsettiği isimlerin başında da o gelmektedir. Daha sonra Tanpınar ile babasının arasının bilinmeyen bir sebeple açılması konusuna değinirken bunun dil konusundaki görüş farklılığından olabileceğini belirtmektedir. Bunu kitapta Tanpınar'dan alıntılanan cümleler de desteklemektedir[17]: "Devrik cümle meselesi aramızda münakaşa mevzuu idi. Zaman zaman bana bu yüzden kırıldığını da bilirdim. Fakat üzülmezdim. İlk tesadüfte bir iki nazdan sonra kapılar açılırdı. Çünkü bu akıl adamı aynı zamanda duygu adamıydı." Meral Hanım aynı sebeple babasının başta şiirlerini beğendiği Yahya Kemal'den de daha sonra soğuduğundan bahsetmektedir. Babasının öztürkçe konusundaki hassasiyeti de üzerinde durulan konular arasındadır. Bu konudaki görüşleri bazı yazılarından alıntılar da yapılarak desteklenmiştir.

Babasının sevdiği sevmediği şeyler, gitmeyi sevdiği mekânlar, takıntı ve korkuları, geçirdiği hastalıklar, son günleri, ölümü, ölümünden sonra dü-

16 *Babam Nurullah Ataç*, s.91-95.

17 *A.g.e.*, s.68.

zenlenen törenler, anma toplantıları, basındaki yankısı gibi konular üzerinde de durulmuştur.

Meral Ataç kitabında babasının *Günlerin Getirdiği, Günce* gibi bazı kitaplarından alıntılara, Ataç'ın Cenevre'deyken yazdığı mektuplara, babasının ölümünden sonra aile dostlarından gelen mektuplara da yer verilmiştir. Yakup Kadri, Tanpınar gibi yazarların Ataç'ın ölümünden sonra yazdığı yazılardan alıntılar yapılmıştır. Ayrıca kızı Peyami Safa, Bedii Faik ve Samet Ağaoğlu'nun babasının ölümünden sonra yazdığı eleştirel yazılardan dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirerek bunlardaki eleştirilere cevap vermiştir.

Her iki kitapta da kızlarının gözüyle babalarının bir portresi çizilmiştir. Bu kitaplarda eserlerinden tanıdığımız yazarların özel hayatlarını, bilinmeyen yönlerini, insani taraflarını da görmekteyiz. Hayatını paylaştığı, aynı evde yaşadığı kişilerin tanıklığı şüphesiz çok kıymetlidir. Hele ki baba-kız arasındaki özel bağ düşünülürse kızlarının babaları hakkında yazdıklarının değeri daha da artar. Ayrıntılı, duygusal ve samimi bir üslupla kaleme alınan bu iki eser, söz konusu yazarlar hakkındaki pek çok çalışma arasında özel bir yere sahiptir. Bu hatıralar şüphesiz söz konusu yazarlar hakkında yapılacak çalışmalara da katkı sağlayacaktır. İyi ki kızları babalarının hayatlarına dair belleklerinde kalanları nakletmiş ve unutulmasına izin vermeden bizlere ulaşmasını sağlamıştır.

Cemil Meriç ve Roger Garaudy'de Bir Anlam Çabası Olarak Hint Dünyası

HALİL KOÇAKOĞLU

İnsanoğlunun hayata bir anlam verme çabası onun on binlerce belki de milyonlarca yıllık tarihsel eyleminin ana temasıdır. Ne olduğumuz, niye olduğumuz ve ne olacağımız sorunu farklı birçok cevap üretse de bu cevaplar daha fazla sorular koymaktadır aynı zamanda anlam mücadelemize. Anlam çabası içinde mücadele eden insanoğlu kendi eliyle inşa ettiği sırrı çözmeye çalışıyor belki de. Bu çaba bize muazzam bir kültürel birikim devretti ve devretmeye devam ediyor.

Hayat sahnesinde başından beri rol alan ekonomi, teknoloji, bilim, felsefe, din bu çabanın hem ürünü hem de bu çabanın yönünün belirleyen temel disiplinlerdir. Bu disiplinlerin yuları yaklaşık üç yüz elli yıldan bu yana Batı'nın elindedir. Batı etkin bir şekilde sorulara cevaplar üretmektedir. O yüzden anlam çabası içinde olan her düşünür başlangıç noktası olarak kendine Batı'yı eksen olarak almak zorunda kalmaktadır.

Peki Batı nedir? Batı, sanayi devrimi ve bu devrimin sonunda gelişen kapitalizmin getirdiği siyasi, iktisadi ve sosyal hayattaki pratik ve teorik değişimlerdir. Bu değişimler modern toplumu oluşturdu. Bu toplumun mimarları Avrupa ülkeleri idi. Bu yüzden modern, çağdaş, uygar denilen yaşam şeklinin belirlenmesinde söz hakkı bu topluluklara ait oldu. Batı, gerek ekonomik gücü gerek silah gücü ile oluşturduğu yaşam şeklini evrensel bir

norm olarak dikte ettirmeye başladı ve böylece Batı kavramını coğrafi bir konumun dışına çıkararak evrensel mutlak değerler haline getirdi. Batılı olmak artık bir coğrafyada doğup büyümek değildir. Düşüncesini, tavrını, hal ve hareketlerini bilimsel ve etik değerler bakımından bu kliğin normlarına göre belirleyen her insan Batılıdır.

Bununla birlikte Batı dikte ettirip tüm dünyanın sahiplenmesini arzuladığı bilimsel, siyasi, ekonomik ve etik anlayışını kendisi dışında kalan ve ötekileştirdiği dünyaya karşı bir üstünlük farkı olarak ta elinde tutma arzusundadır. Batı tüm dünyayı seküler bir küre haline getirirken kendisini bu oluşumun dışında tutmaya da çalışmaktadır. Bu şekliyle Batı zihinsel bir süreç olmaktan çıkıp yine coğrafi bir konuma dönmektedir.

Bu çalışma elbette Batı ve Doğu kavramlarını bir çırpıda çözümleyecek ve nihayete erdirecek değildir. Daha çok Batı'nın hayata dair anlamı bir desakralizasyon sürecine tabi tutuşuna karşı Doğu'nun kutsal olanı hayatın anlamından hiçbir zaman ayrı düşünmemesi üzerine bir çalışma olacaktır ki bu minvalde iki önemli düşünürün Cemil Meriç ve Roger Garaudy'nin hayata dair anlam çabalarında bazen Batı'ya karşı bazen de Batı'nın yanında olan Hint dünyası hakkındaki düşüncelerini ele alacağız.

Cemil Meriç hayatının bir evresini (1960-1964) Hint evresi olarak niteleyecek kadar Hint düşüncesine önem vermektedir.[1] Meriç için Hint bir kaçış bir arayıştır. Bu dört yıllık süreçte Hint ile ilgili önemli bir eser hazırlamıştır. Bu kitaba hayatını harf harf işlediğini ifade eder. "Hint, rüyalarımla, hicranlarımla ben'im."[2] Kendisine bir türbe olarak gördüğü bu kitabı ile Meriç, büyük bir coğrafyayı tek kitapta anlatmanın imkânsızlığını dile getirse de bir damla suda koca bir denizin varlığını nasıl buluyorsak bu kitap ile de Hint'in ruhunu hissedebileceğimizi söyler.

Meriç öncelikle toplumumuzun Hint'i tanımadığını söyler. Bu söylemine 1958'li yıllarda bir dünya edebiyatı yazma arifesinde aslında Olemp'i ararken karşılaştığı Himalayalar'ın ilahileriyle büyülendiğinde sahip olur. El Biruni'yi Hint düşüncesinin ilk fatihi olarak gören Meriç bu fethe rağmen Hint dünyasının bize çok uzak kaldığını ifade eder. Bu uzaklığa örnek olarak Abdülhak Hamit, Rıza Tevfik, Süleyman Nazif'in isimlerini zikreder. Aydınlarımızın hiçbir zaman Himalayalar'ın zirvesine yükselemediklerini, El Biruni ve Hikmet Bayur'un Hint hakkındaki önemli eserlerine rağ-

1 Dücane Cündioğlu, *Bir Mabed İşçisi Cemil Meriç*, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2006, s.27. (Ergun Göze, "Bir Osmanlı Konuşuyor", *Tercüman*, s.5, 10 Kasım 1974'ten naklen.)

2 Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s.17.

men onu tanımadığımızı söyler. Bu ilgisizliğin temelinde Osmanlı düşünce dünyasının kendisi dışında kalan dünyayı küçümsemesinin, tek yönlü düşünme alışkanlığının, etkisi altında kalınan İran kültürünün ve özellikle Tanzimat'tan sonra Osmanlı aydınındaki Batı hayranlığı ve buna koşut olarak Doğu'yu küçümseyici tavrın etkili olduğunu söyler. Toplumun Hint'i tanımayışına isyanını, "Ne yazık ki Upanişadlar'dan haberi olmayan tek millet biziz." sitemiyle dillendirir.

Meriç, Hint'i tanımamızın bir zorunluluk olduğunu söyler. Bu zorunluluğumuzun temelinde ise irfan ve idrake yön veren Yunan ve Hint coğrafyasının ortasında yer almamızın olduğunu ifade eder.

Bizim tanımadığımız Hint'in Batı'da bir Rönesans gerçekleştirecek kadar tanındığını ifade eder. Avrupalı aydının gerek edebiyat gerekse felsefe alanında Hint'i içine sindirdiğini ifade eder. Meriç, Batı ve Hint'in ilk karşılaşmasının edebiyat üzerinden olduğunu söyler. Ksenophon'un çağdaşı Ktesias'ın Hint masallarını Batı'ya aktaran ilk kişi olduğunu ifade eder. Ktesias için Hint sonu olmayan bir masal ülkesidir. İskender'in seferleri sırasında Kalyanos adlı bir Hint bilgesinin kendisine gösterilen göz kamaştırıcı ihtimama rağmen bir gün ölmeye karar verip kendini hiç düşünmeden ateşin içine atarak öldürmesi İskender'in muzaffer askerlerine hayatı ve cesareti yeniden düşündürtmüştür. Bilgenin gösterdiği irade Hint'in dünyaya yüklediği anlamın bir tecellisi olmuştur daha o dönemde. Fakat bu buluşmalar Ortaçağ'a kadar Batı'da Hint'in sadece bir masal diyarı olduğu, Tanrı'nın hidayetinden yoksun uzak bir diyar olduğu algısını değiştirmemiştir. Ortaçağ'da Batı kaynağını bilmeden Hint'in Pança Tantra'sına hayran kalır. Çünkü bu eserin felsefesi, dünyaya yüklediği anlam Avrupa burjuvazisi için oldukça farklı bir olgudur.

Cemil Meriç'e göre Ümit Burnu'nun keşfedilmesi Avrupa'da ortaçağı sona erdirmiştir. Portekizli Camoens ile Hint ve Batı ilk kez bir kitapta buluşmuştur. *Os Luciades*'te mısraların bazen portakal bazen tarçın koktuğunu söyler Meriç.[3] 17.yüzyılda Herbelot'un *Doğu Kütüphanesi* ve Bernier'in *Seyahatname* adlı eserleri Hint'e ait bir çerçeve çizer Batılı' nın zihninde. La Fontaine'de bu çerçeveden etkilenenlerdendir. Fakat düşünüre göre Batı'yı etkileyen en önemli eserler "Bin bir Gece" ve " Bin Bir Gün" masallarıdır. Bu masalları Doğu'yu Batılı'nın zihninde İtalyan tiyatrosundaki maskeler gibi kalıplaştırdığını ifade eder.[4]

3 *A.g.e.*, s.36.
4 *A.g.e.*, s.38.

18.yüzyılda ise Kalidasa'nın *Şakuntala*'sı etkisi altına alır Batı'yı. *Paul ve Virginie Şakuntala*'nın Avrupalı ikizidir. Yine bu dönemde Voltaire, Hristiyanlığı karşı argümanlarını desteklemek adına Hint'e başvurur. Voltaire göre Avrupa her şeyini Hint'e borçludur. Hristiyanlık, Hindistan'ın derinliklerinde saklıdır ve kesinlikle Brahmanlardan gelmektedir. Batı'nın Hint'i tanımasında en önemli rollerden birini Anquetil Duppon'a verir Meriç: "Hint düşüncesinin ilk büyük fatihi o, Doğu Rönesansını iç dünyasında gerçekleştiren ilk Avrupalı."[5] dır onun için. Yine düşünür için Batı'nın Hint'i tanımasında en önemli roller Bernier, Milton ve Sir Thomas Roe'ye aittir.

Hint'in tanınmasında bu aydınların önemli bir yeri olsa da onu Batı'nın ortak kültürü haline getirenlerin ise Endiyanizmin dört sütunu olarak adlandırdığı William Jones, Colebrook, Wilkins ve Wilson adlı İngiliz aydınları olduğunu ifade eder. Bu kişiler sayesindedir ki Bhagavad-Gita, Hitopadesa, Şakuntala, Gita-Govenda Batı kütüphanesine kazandırılır.[6] Byron, Shelley, Thomas Moore, Thackerey gibi isimler eserlerinde Hint felsefesinin derin izlerini taşırlar.

Hint'in dünyaya sunduğu anlamın sadece Avrupa'da değil Amerikan entelektüel hayatında da kendine yer bulduğunu ifade eden düşünür: "Gönlünde ne kadar doğruluk varsa, o kadar Tanrıdır insan."[7] diyen Emerson'un en ünlü eseri *Denemeler*'de Hint panteizmini laikleşmiş İncil ahlâkı ile kaynaştırdığını söyler. Şair Thoreau'nun Asya'nın kutsal kitaplarını birleştirip ortak bir İncil sunmak istediğini söyler. Meriç'e göre Thoreau dünyaya dair bütün anlamların Hint'ten geldiğine, ışığın her zaman Doğu'dan geldiğine inanan bir şairdi. Yine düşünüre göre bütün varlıkların ölümsüz bir ruhu olduğuna inanan: "Ben hem kadim Brahmayım, hem de Satürn." diyen Whitman'ın Amerika'da Hint'in en güçlü temsilcisi olduğuna inanır.

Meriç'e göre Batı'nın, Hint edebiyatına olan düşkünlüğünde onun dünyaya yüklediği anlamı reel göstergelerden fazla hayal gücü ile ifade etmesi yatar. Hintli doğa karşısındaki aczini sezgileriyle, hayalleriyle alt etmeye çalışmıştır. Hint edebiyatı Leyla'sı ve Mecnun'u olmayan bir aşktır Meriç için: "Ama Hint lirizminin ne bir Leyla'sı var, ne bir Mecnun'u. Aşk erişilmez bir ideal değil, yaşanan bir gerçek. Şair bir kadına değil, kadına âşık, kadına, yani tabiatın bütün güzelliklerine."[8] Meriç Hint lirizminin onun doğasını aksettirdiğini söyler. Batı'nın olaylara ve olgulara en azından

5 *A.g.e.*, s.41.
6 *A.g.e.*, s.45.
7 *A.g.e.*, s.49.
8 *A.g.e.*, s.191.

aydınlanma döneminde gösterdiği pozitivist yaklaşıma, dünyaya yüklediği ya iyi ya kötü yaklaşımına karşı Hint iyinin de kötünün de aynı anda içinde olduğu bütüncül bir anlam yüklemiştir. Hint'in bu çabası sorduğu sorulara tam bir cevap bulamayan Batı için de bir kaçış noktası olmuştur.

Batı, Hint'i sadece edebiyat yönüyle özümsememiştir. Felsefe yönünden de etki büyüktür. Özellikle Alman romantizmi Hint ile büyük bir etkileşim göstermiştir Meriç'e göre. Dünyada metafizik düşüncenin en önemli temsilcilerinin Almanlar ve Hintliler olduğunu öne sürer. Meriç, Taine'den alıntı yaparak "İnsan zekası yalnız Ganj ve Spree kıyılarında düşüncenin özüne inebilmiştir."[9] der. Asya'nın felsefesini özümseyen F. Von Schlegel, Hint felsefesini Yunan idealizmi ile karşılaştırır. Fakat onu Hint'in ışığı yanında titrek, solgun bir ışık olarak tasvir eder. Ona göre Hint, en yüksek romantizmin vatanıdır. Herder'in felsefe kitabında Brahmanların yaptığı felsefenin Hintlinin ruhunu oldukça incelettiğini ifade eder. Herder bu saflığı ve inceliği birazda Hint'in iklimine bağlar. Ona göre bu iklim onları oldukça barışsever yapmıştır fakat bu barışseverliklerinin karşılığını istilalara uğrayarak almışlardır. Felsefi yönden en çok etkilenenlerden biri de Schopenhauer'dur. Meriç, Schopenhauer'in Hint felsefesi ile uzlaşmayan hiç bir felsefeyi gerçekçi görmediğini söyler. Alman'a göre hiçbir eser Upanişadlar kadar ruhumuzu yüceltemez.[10] Felsefe tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Hegel'de bu felsefeden etkilenen Almanlar'dan biridir ona göre. Hegel'i evrenseli kavrayan insan ruhunun, evrensel aklın ta kendisi olduğuna dair cümleleri panteizme sürüklemiştir diye düşünür Meriç ve Hegel'in teolojiyi idealizme bağlayabilmesinin sebebi olarak onun Hint'le olan tanışıklığından olduğunu iddia eder.

Meriç, Hint'e olan bu düşkünlüğünün ana sebebi olarak onun her inanca söz hakkı tanıyan yapısı olduğunu belirtir. Düşünce hürriyeti ve derin hoşgörü anlayışı Meriç'i Hint'in içine çeker. Hindistan insanlık tarihinin geçmişinden kalan tarih öncesi bir kalıntı değildir.[11] Hint ve Batı ikileminde çağdaş Avrupa'nın en aydınlık yönleriyle Hint'in bir devamı olduğunu dile getirerek bu iki düşünce sisteminin aslında birbirinin karşıtı değil ancak tamamlayanı olduklarını dile getirir. Bununla birlikte Batı ile Doğu onun için insan beyninin iki yarım küresidir. Yanılgı ve önyargılarından kurtulanlar için doğu batı ayrımının olmadığını ifade eden Meriç, Challeye'den naklen şöyle der: " İnsan ruhu maddenin karanlık zindanına

9 *A.g.e.*, s.55.

10 *A.g.e.*, s.58.

11 Cemil Meriç, *Jurnal*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992, s.374.

mahpus. Onu zincirlerinden Batı'nın ilmi kurtaracak. Sefaleti ve hastalıkları yok edecek olan, Avrupa'nın ilimci zekası. Doğu, sonsuzu kucaklayan düşüncesini armağan edecek insanlığa. Hint'in misyonu, insan ruhu ile kainatı kaynaştırmak."[12]

Seyyid Hüseyin Nasr, 1981 yılında Gifford Dersleri kapsamında verdiği konferansta modernleşme süreciyle dönüşüm yaşamış toplumlarda bilginin neredeyse tamamıyla zahirileştiğini ve kutsaldan ayrıldığını söyler. Ona göre Bir ile birliktelikten neşet eden mutluluk insanoğlunun algılamasının ötesine geçmiştir.[13]

Nasr, modern zamanların hikmet anlayışını yok ettiğine bilginin laikleşmesi sonucu mantık ve matematiğin kutsalla olan bağının koptuğuna ve bu desaklirizasyon sürecinin kutsala giden en önemli yolun yani aklın tüm işlevini keyfiliğe indirgediğini düşünür.[14]

Aynı şekilde Meriç, çağdaş insanı köklerinden kopmuş bir ağaca benzetir. Bizi kutsala bağlayan kalıplaşmış inançların yıkılmasının bilinci vahşi saldırılara karşı savunmasız bıraktığını ifade eder. İnsanoğlunun maddeye hükmetme arzusunun onu maddeleştirdiğini söyler.[15] Özellikle Batı'nın bu konuda büyük bir yanılgı içinde olduğunu savunan Meriç, Batı'nın ruhun ve vücudun faaliyetlerini birbirinden ayrı olgu olarak düşündüğünü ifade eder. Düalist bir yaklaşım gösteren Batı'nın, ahlak, felsefe, din gibi disiplinlerin temelinde vücudu ve ruhu birbirinden ayrı kapalı iki dünya olarak düşündüğünü fakat bu varsayımın psikoloji, tıp, felsefe ve teknoloji gibi alanlarda yapılan devrimsel buluşlarla sarsıldığını ifade eder. Madde ve ruhun birlikteliğine dair inancın Batı için ancak bu gelişmelerden sonra bir ihtimal dâhilinde olmasına karşın bu ihtimalin Hint için binlerce yıllık bir gerçek olduğunu vurgular. Meriç'e göre Batı için anlam "tarihsel eylemin" sonunda var olmuştur. Oysa Doğu için tarihsel eylem "anlam"ın farklı veçheleriyle tecelli etmesinden başka bir şey değildir zaten.

Düşünür Batı'nın kendine çıkış noktası olarak Olemp'i almasının ardından Batılılaştığını söyler. Fakat Batılılaşan Batı'nın ikinci Rönesans'ının Hint düşüncesi ile tanışması akabinde olduğunu ifade eder. İlk Rönesans'a kıyasla daha insancıl bir durumdur bu. Çünkü bu Rönesans'ta kafa ve gönül birlikteliği vardır.

12 Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.301.

13 Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık, 2009, s.12

14 *A.g.e.*, s.16.

15 Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.21.

Batı'nın kendine dayanak noktası olarak aldığı Olimpos'u bir çiçek bahçesine benzetir Meriç. Buna karşılık Hindistan banyan ormanıdır onun için: "Ünlü bir ağacı var Hint'in: banyan. Dalları toprağa değer değmez kök salar, filiz verir; tek banyandan koca bir orman doğar. Sonsuzluğa uzanan bu ağacın kökü nerede, ana gövde hangisi bilemezsiniz. Mahabarata da öyle. Yüzlerce hikaye, yüzlerce şiir, yüzlerce serüven…hepsi de ayrı güzel."[16] Meriç bu benzetmeyle Batı'nın kendine benzemeyen veya kendinden olmayan her düşünceyi, her olguyu, her oluşumu ötekileştiren, hor gören yaklaşımın aksine Hint'in var olan tüm düşünce ve oluşumları bir şekilde kendi içinde toplayıp ötekileştirmeden birleştiren ve birleştirdiklerinden yeniden bir şeyler üreten bir yapısı olduğunu ifade eder. Hint'in bu eski düşüncesini Batı ancak 20. yüzyılın ikinci yarısında Deleuze ve Guatttari'nin farklılıkları sadece kendi bağımsızlıkları içinde koruyabilmekle değil aynı zamanda heterojenlikleri bağda şıklaştırmayı istemeksizin büyük bir bütün içinde saklayabilmek anlamına gelen Rhizom'uyla keşfedebilmiştir. Rhizom, toprağın üzerindeki dallanmaların yeniden toprağın içine doğru gelişmesi ve yeni kökler salması için, sap organı olarak bir kök halini alması olayıdır.[17]

Meriç Hintliler'in düşünceyi bölümlere ayırıp incelediklerini söyler. Onlara göre insan hayatının dört amacı vardır. İlk amacın servet (arta), ikinci amacın aşk (kama), üçüncü amacın fazilet (darma), dördüncü amacın ise ruhun kurtuluşu (moksa) olduğunu belirtir. Bu amaçların aynı zamanda hayatımızı dört evreye ayırdığını ifade eder. Öğrencilik, evlilik, içe kapanış ve dervişlik evreleridir bunlar.

Meriç, Hint düşüncesinde hayatın küçümsendiğini söyler. Ne ki bu küçümseme bir hor görme değildir. Eylem, Hint için kutsaldır. Meriç bu kutsallığın Hint'in beş bin yıllık tarihini ve bu tarihin meyvesi olan medeniyeti doğurduğunu söyler. Ona göre Hint düşüncesinin en büyük zaferi değişmeyeni kavrayabilmesidir. Hint tarihsel varoluşları, devrimleri, madde üzerindeki kazanımları uzaktan ama ezeli cevherin esrarından sıyrılmadan izlemiştir.[18] Meriç için Batı tekniği Hint'in huzuru, Batı bilimsel süreci Hint rüyayı, dini, felsefeyi temsil eder. Batı bugünün belki yarının da nabız atışıdır. Fakat Hint ezelin ve ebedin nabız atışlarıdır.

Düşünür için Hint feragat kelimesi ile özetlenir. Hint bilgelerinin hayatı her oluşuyla sevmeleri ve bu oluşuma saygı duymaları onun için çok kıy-

16 Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.147.

17 Zeynep Sayın, "Cemil Meriç: İrfan ve Hindistan", *Birikim*, 1996, sayı: 92, s.44.

18 Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, s.94.

metlidir. Hayatı her oluşuyla sevmek ve kabullenmek anlayışının Hint'te ki en büyük karşılığının kast sistemi olduğunu ifade eden düşünür kast sistemin özellikle Batı düşüncesinde kabul edilemez bulunuşunu ikiyüzlü bir tavır olarak yorumlar. Asya'da farklı ırkların ve değişik inanç sistemlerinin eşitlik hayalinin yüzlerce yıldır bu sistem sayesinde sağlandığını ifade eden düşünüre göre kast sistemi Hintli için ana kucağıdır. İnsanlar arasındaki birinin diğerine üstünlüğüne dair olan inancın ortadan kalkmadığı sürece kast sistemin oldukça masum bir sistem olarak kalacağına inanır.

Meriç, Hint'in en eski edebi metinleri olan ve kutsal bilgi anlamına gelen *Vedalar*'dan aldığı ilhamla Mitra'nın, Osiris'in, Hürmüz'ün, Apollon'un aslında tek bir tanrıya atfedilmiş farklı isimler olduğunu söyler. "Kalde seması altında İsrailoğullarının neşideleriyle, Hintliler'in, İranlılar'ın duaları sarmaş dolaş..."[19]

Ona göre *Vedalar*'ın ilham kaynağı Gök yani ışıktır. Meriç, Max Müller'den alıntı yaparak şöyle der: "Vedalar'da Tanrı düşüncenin ilk belirtileri vardır. İnsan ilk defa görünen ve yok olabilen alemin ardından görünmeyen, yok olmayan bir dünyanın var olması gerektiğini düşünür. Doğa olayları izleniyor ve bu olaylara isimler veriliyor. Bu isimlerin her biri bir Tanrıdır. Zamanla bu Tanrıların ardında tek bir Tanrı'nın var olduğu seziliyor *Vedalar*'da."[20]

Meriç'e göre *Upanişadlar* bütün inançlara söz hakkı tanıyan tek kutsal kitaptır. *Upanişadlar*'ın çözülmeye yüz tutmuş bir düzenin karamsar felsefesi olduğunu, dehşet saçan hükümdarlar ve onların yarattığı cehennemin Hintli'yi metafizik hayallere sürüklediğini ifade eder. *Upanişadlar*'ın kalabalığa seslenmediğini inancı ve inançsızlığı aynı anda içinde barındırdığını söyler. "Birbirinin kuyruğunu tutan bir alay ite benzer Brahmanlar" diyerek büyük bir isyan bayrağı açan *Upanişadlar*'ın getirdiği en önemli kavramlardan birinin Samsara (Ezeli Akış) sonsuza uzanan bir zincir yani ruh göçü olduğunu söyler. Diğer bir kavramın amel olduğunu ifade eder. Bu anlayışa göre hayatla tesadüf yoktur. Yaptığımız her hareket gelecek hayatlarımızın kaderini çizmektedir. Mutluluk için faziletin yetmeyeceğini arzularımızdan sıyrılmamız gerektiğini de ifade eder. Meriç *Upanişadlar*'da dile getirilen şu düşüncelere dayanarak bir vahdet-i vücut kavramının da Upanişadlar'da ilk kez ortaya çıktığını iddia eder. "Ötelerin ötesidir, Brahman, yücelerin yücesi. Tanrıları yaratan O. Başlangıçta yalnız O vardı. Her yerde O, her şeyde O. Adlar değişik, kalıplar ayrı, cevher tek: Brah-

19 *A.g.e.*, s.112.
20 *A.g.e.*, s.116.

man. Göremeyiz, duyamayız, kavrayamayız Brahman'ı. Beyin sınırlı, Brahman uçsuz bucaksız. Bütün sığar mı Parça'ya? Brahman ne O 'dur, ne Bu."[21] Meriç yine bu kitapta dillendirilen Atman-Brahman- Mutlak Varlık üçlemesini Hegel'in diyalektiğine benzetir. Atman tez, Brahman anti tez, mutlak varlık sentezdir.

Meriç, Hint'in anlam olarak en somut örneklerinden biri olarak Gandi'yi görür. Hakikat için hürriyetinden vazgeçebilen bir insandır o. Gandi'de ki yaratma gücüne sahip olamayanın yıkma hakkına sahip değildir anlayışı düşünür için Batı'nın yıkıcı gücüne karşı en güzel duruştur. Düşünür, Gandi'de eylem adamlığının en samimi örneğini görür. Gandi'ye göre şiddet sadece şiddet olduğu için değil hiçbir hedefe ulaştıramayacağı için terk edilmelidir. Direnmek için eyleme geçmek gereklidir. Pasif şekilde direnme olmaz. Yumuşak fakat kuvvetli olmalıyız. Meriç bu sözlerinden yola çıkarak Gandi için şöyle düşünür: "Bu son mücahidin silahı feragat. Hayat ölümden doğar, diyor tohum çatlayacak ki başak fışkırsın. Hürriyet bir bağış değil, bir mükâfat, fedakârlığın mükâfatı. Zafer acıya katlananındır, zora başvuranın değil, şiddet uçuruma açılan bir yol, sabır hakikate." [22]

Batı'nın bir kaza olduğunu ifade eden Roger Garaudy'e göre ise Hint insanlık için kaçırılmış bir fırsattır. Bugün yaşanan medeniyet buhranının en önemli sebeplerinden birinin Batı'nın büyüme modeli olduğunu ifade eden Garaudy'e göre Rönesans ile birlikte Tanrı'yı unutan Batı, insanı gerçeğin ölçüsü haline getirmiştir. Bu düşünce sonsuz bir büyüme ve sonsuz bir tüketme hastalığı meydana getirmiştir. Bu tüketme modeli faydalı faydasız, zararlı zararsız her şeyi üretmektedir. Bu ürettiklerini pazarlamak için ise sahte ihtiyaçlar ortaya sürmektedir. Büyüme anlayışı Batı düşüncesinin ilahıdır ve reklam gibi ayinlerle bu model kutsanmaktadır.[23] Batı'nın klasik ekonomi anlayışına göre insan sadece menfaatlerinden dolayı harekete geçen bir "homo economicus"tur. Garaudy insandaki aşkın boyutu öldüren bu modelin gelişmesinde temel değer olarak eylemin ve işin önceliğine verilen anlayışın yattığını düşünür.

Garaudy'e göre amaçlar ve niçin üzerine düşünen hikmet aklın başka bir kullanımıdır. Ne var ki Batılı akıl, amaçlar yerine araçlar ve niçin yerine nasıl üzerine düşünmektedir her zaman. Aklın her problemi çözeceğini düşünen Batı, Auguste Comte'nin teolojik ve metafizik problemleri gerçek

21 A.g.e., s.124.

22 A.g.e., s.290.

23 Roger Garaudy, *Medeniyetler Diyaloğu*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011, s.110

olmayan problemler olarak sınıflandırdığı pozitivizme iman etmiştir. Bu iman edişin altında yatan ana sebeplerden birinin her türlü gerçekliğin anlaşılabilir ve tanımlanabilir algısı olduğunu söyler. Bununla birlikte bütün tabiat kanunlarının birbirlerine bağlı bir olgular topluluğu algısı da bu sebeplerden biridir.

Batı'nın tamamen akla ve bu aklın geliştirdiği büyüme modeline uygun bir dünya dizayn etme arzusunun yansımalarından bir olarak oryantalizmi görür Garaudy. Dünya üzerinde kurulmak istenen hegemonyanın basamaklarından biridir oryantalizm. Batı kendi hayalindeki Doğu'yu görür hep. Daha doğrusu böyle bir Doğu tasarlar. Ona göre Doğu oldukça zengin ama sefaletin içinde yüzen, derin bir felsefeye, gizeme sahip fakat oldukça yüzeysel, ilkel yaşayan, sevginin aşkın en güzel örneklerini veren ama barbar, kan dökmeyi seven, her türlü erdemin topraklarında hüküm sürdüğü fakat yalancı, hilekâr, sapkın, hırsız bir toplumdur.[24] Garaudy'e göre Batı için Doğu hiçbir zaman kendi başına var olmuş değildir aksine onun kendi iç çelişkileri, kavgaları ve düşünceleriyle var olmuştur.

Garaudy, Batı'nın en olumsuz yanlarından biri olarak onun kendini beğenmiş, kibirli durumunu görür. "Beyaz Hastalık" der bu tutuma.[25] Dünyanın binlerce yıllık kültürel birikimini hoyrat bir şekilde sahiplenen, gerçeği, hakikatleri sınırlı kavramlara indirgeyen bu eurosantrik yaklaşımın temelinde Greko-Romen ve Judeo-Kretiyen anlayışın yattığını ifade eder. Yunan ve Romalılarda da medeniyetin tek sahibinin kendilerinin olduğu yanılgısının var olduğunu, Yahudilerin de Ezra ve Nehamya'dan itibaren seçkin millet gibi ırkçı bir yaklaşıma sahip olduklarını dile getirir.[26] Garaudy, Batı'nın insan bilincinin ancak kendileri ile oluştuğunu, mutlakiyetin kendileri olduğu algısını sürekli oluşturmaya çalıştığını iddia eder.

Garaudy, Batı'nın dünyaya dikte ettiği bu anlam zorbalığına karşı daha insancıl, daha manevi, daha kutsal bir anlam bulduğu ve üç dünyanın bilgeliği dediği Mısır, İran ve Hint düşüncesinde bir anlam çabası içine girer. Bu çabalayış içerisinde en çok Hint düşüncesi ön plana çıkmaktadır. "Dünyada var oluşun Hint tarzını bizler kaybetmiş durumdayız ve bu yüzden Hint kaçırılmış bir fırsattır insanoğlu için."[27] der. Düşünüre göre Hint, Asya ve Avrupa'nın bir kısmına yayılan insanların ilk yerleşim yerlerinden

24 Halil Koçakoğlu, *Roger Garaudy'e Göre İslâm Düşüncesinin Temel Meseleleri*, Şanlıurfa, Yüksek Lisans Tezi, 2016, s.50

25 Garaudy, *Medeniyetler Diyaloğu*, s.9.

26 Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul, Pınar Yayınları, 1990, s.126.

27 Garaudy, *Medeniyetler Diyaloğu*, s.101.

biriydi ve bu ilk oluş onu kültürel anlamda bir melez haline getiriyordu. Bu melezleşme insan, kâinat ve tanrı ilahlar konusunda en soylu görüşleri geliştirmiştir.

Garaudy, Hint düşüncesini Batı felsefesi gibi bir felsefe anlayışında izah etmenin yanlış olacağını varsayar. Hindu felsefesinin sadece zekânın bir faaliyeti olmadığını söylerken onun tefekküre dayalı olduğunu ifade eder.[28] Bu felsefenin amacı insanı sonsuzluğa ulaştırmak, geçici gerçek durumlardan ve bu durumların yarattığı sahte bilinçten arındırmaktır. Hint felsefesinde kişilere ait sistemler ve kuramlar yerine tecrübe edilmiş hakikatin bilgisi vardır. Bu yüzden *Vedalar* ve *Upanişadlar*'da birbirini yok sayan veya yanlışlayan kuramlar yerine farklı söylemlerle birbirini zenginleştiren hakikatin kendisi vardır. Garaudy Hint felsefesinin alışılmadık iki metodu olduğunu söyler. Efsane ve ayinler yoluyla ortaya çıkarılan hakikat ve mutlak varlığa ulaşmak amacıyla "olumsuz yol" un kullanılması. Şöyle der düşünür: "Alışılagelmiş düşüncemiz, nesneleri kullanmada kendi kavramlarını uydurmuştur; dolayısıyla şu en son gerçekliği kavramla ifade edemez: *Vedalar* efsane yoluyla bizi düşüncenin erişemediği bu gerçekliğe yöneltiyordu. *Upanişadlar* ise mutlak varlık hakkında o ne değilse ancak onu söyleyebileceğimizi gösterir: O su değildir…su değildir."[29] Garaudy'e göre Hint düşüncesindeki hayat, insan, tabiat ve ilahi olanın birlik ve bütünlüğüne olan derin inanış ona en büyük sevinç ve özgürlüğü vermesinin yanında sınırlı gerçeklikten ve milyonlarca yıllık yanılgılardan kurtarmıştır. Hint düşüncesinde zaman kavramının Batı'nın uzayla ilişkilendirilmiş ölçülebilen bir kavramından öte olayların ve nesnelerin birbiriyle çarpıştığı, birbirlerine zincirlerle bağlandığı, hiçbir şeyin iki defa olmadığı bir "oluş" olarak nitelendiğini ifade eder Garaudy[30]. Hayat her şeyin başkalaştığı, yenileştiği yaratılış anlarıdır. Gök ve yer nasıl ki doğa olayları yoluyla birleşerek evrensel bir döngü oluşturuyorsa insanın cinsel birlikteliği de yeni doğumlara yol açacağı için evrimin bir halkası olarak yer alır Hint düşüncesinde ve bu yönüyle evlilik de kutsal bir eylemdir Hint için. O yüzden der Garaudy: "bir tapınağın, mesela Kahudjaro tapınağının duvarlarına nakşedilmiş, vücutların birleşmesinin bütün hareketini, bir raks gibi sergileyen en erotik fresklerin serpiştirildiğini gördüğümüzde şaşırmayız."[31]

28 Roger Garaudy, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. Cemal Aydın-Nuri Aydoğmuş, İstanbul, Pınar Yayınları, 2005, s.113.

29 *A.g.e.*, s.115.

30 *A.g.e.*, s.127.

31 *A.g.e.*, s.102.

Garaudy'e göre günümüz felsefesinin en önemli problemleri olan insan, ulûhiyet ve asıl gerçekliğin ne olduğu sorunsalına Hint'in kutsal kitabı *Vedalar* şu formülle cevap vermiştir: Varlık-Bilinç-Eşsiz ilahi mutluluk. Garaudy bu formülü şöyle açıklar: " Son gerçeklik ile bu son gerçekliğin bilincinde oluş ve bunlara ermedeki ilahi sevinç birbirine bağlı olarak bir bütünlük meydana getirir."[32] Bu formül Batı'nın Hint'in umutsuz ve karamsar olduğuna dair önyargısına karşı bir duruştur aynı zamanda. Çünkü yaşama sevinci nihai gerçekliktir bu formülde. Hinduizmi Zerdüştlük ve semavi dinlerden ayıran en önemli vasfın diğerlerinde Yaratanın kendini vahiy yoluyla bildirmesine karşılık Hint düşüncesinde yaratan kendini insanın kendini aşan bir gerçekliğe ait olduğu duygusunun sınırı olmayan bir bütünlüğü ve ilki olmayan bir sonsuzluğu içindeki mutlak varlıkla özdeşleştirmek yoluyla bildirmiştir.

Garaudy, Blondel'in *action* (hareket) felsefesine hayrandır. Hayatı eylem içinde geçmiş bir insan olarak eylem kavramına yaklaşımı Batı'nın büyüme modeline kaynaklık eden maddeyi yücelten iş ve eylem yaklaşımından uzaktır. Onun eylem anlayışında Bhagavad-Gita'da Tanrı ile bir savaşçı olan Arjuna arasında geçen şu diyalog vardır: "Bir Tanrı olan ben, dünya kendisini mahvoluşa sürükleyecek bir felaket tehlikesinin ortaya çıktığı her seferinde, cihanın ahengini yeniden kurmak için insan kılığında ortaya çıkarım… Eylemi bırakmamak lazım, çünkü eylem eylemsizlikten üstündür. Fakat eylem, eylemin meyvelerini toplama arzusundan kaynaklanmamalıdır. Eyleminden ne zenginlik bekleyeceksin ne de güç."[33] Garaudy bu diyalogda yakınlarına da kıyacağı bir savaştan çekinen Arjuna'ya Tanrı tarafından nasihat edildiğini felaketin eşiğindeki dünyanın kurtuluşu için gerekli eyleme girişmesi için onu cesaretlendirdiğini ifade eder. Tanrı, Arjuna'ya bir eylemin felakete yol açmasına sebep olan şeyin eylemin servet, kudret ve şöhret kazanma arzusuyla yapıldığında olduğunu söyler. Garaudy, Bhagavad-Gita'nın hakiki bir eylemi gerçekleştirmek için iki şart öne sürdüğünü söyler: "Eyleme geçen kişi bundan maddi çıkar elde etmeyi düşünmez ve fert olarak, ferdi küçük ben'i ile bireysel davranmaz. O sadece Bütünün bir aletidir."[34] Garaudy, dünyanın her şeyin alınıp satıldığı kocaman bir pazar olduğu algısıyla harekete geçen eyleme karşı ilahi bir bütünleşme ile nihayetlenecek bir eylemin taraftarıdır. Hint bilgeliğinin onu eylemden uzaklaştırdığı yanılgısına karşı onun kozmik hedefle uyum halindeki eylemi teşvik ettiğini söyler. Çokluğa ve sınırlı amaçlara yönelik

32 *A.g.e.*, s.108.
33 *A.g.e.*, s.105.
34 *A.g.e.*, s.106.

eylemin sadece bir tutku olduğunu fakat her şeyi bütünün birliğinde gören ve ona uygun eylemde bulunmanın bilgelik olduğunu belirtir.

Hint felsefesinde Tanrı'nın bilincine tam olarak varmış olmak hayatın sevinci, anlamı ve kurtuluşudur. Hint düşüncesinin Tanrı'nın gerçek manasıyla insanın içinde olduğuna dair bir inanış taşıdığını söyleyen Garaudy, Hint'in tanrısal ışık taşıyan her insanın onun sonsuz yüzünden biri olduğuna dair düşüncesinin her anlamda kendini üstün tutan Batı'nın kibirli tutumuna karşı dünyaya farklı bir anlam kattığını söyler.[35]

Sonuç

Meriç ve Garaudy için Hint düşüncesi Batı'nın tüm dünyaya dikte ettiği materyalist anlam zorbalığına karşı insanın aşkın yönünü binlerce yıldan bu yana haykıran asıl gerçekliktir.

Meriç, Hindistan'da diğerlerini farklı olarak görmeyen farklılaştırmayan, ötekileştirmeyen bir anlam bulmuştur. Hint'i banyan ağacına benzetmiştir. Toprağa derin kökler salmış, kendini her zaman yeniden üreten, dönüşüm yaşayan ve dönüştüğü her anı ve geçmişi kabullenen bir ağaçtır o. Düşünür bu benzetmeyi yaparken Hindistan'ı insanlık tarihinin geçmişinden kalan tarih öncesi bir kalıntı olarak görmemiş, tersine "Avrupa'nın, en aydınlık tarafıyla Hint'in bir devamı" olduğunu söylemiştir.[36]

Hint'i tanımamızın gerek coğrafi koşullarımızdan gerekse kültürel mirasımızdan ötürü bir zorunluluk olduğunu dile getiren Meriç, Hint'e daha yakın olan bizlerin onu tanımadığımızı fakat Batı'nın Hint'i yeni bir Rönesans yapacak kadar tanıyıp özümsediğini ifade eder.

Batı'nın bilgiyi kutsaldan ayıran tavrına karşı Hint'in bilgiyi derin bir hikmetle kabullenip yeniden ürettiğini ifade eder. Batı'nın ancak 20. Yüzyılda farkına vardığı derin hikmetin Hint'in binlerce yıllık gerçeği olduğunu ifade eder. Hint'in eyleme büyük bir önem verdiğini ne ki bu eylemin kutsallığını Batı'da ki gibi eylemin sonuncunda kazanılacak kişisel kazanç ve hırsın değil toplumu sonsuz olana ulaştıracak amaçların belirlediğini söyler. Gandi'yi Hint felsefesinin en canlı somut örneği olarak görür.

Garaudy için ise Hint insanoğlu için kaçırılmış bir fırsattır. Bizler dünyaya Hint'in kazandırdığı bu anlama sırt çevirmiş durumdayız. Batı, büyük bir yanılgı içindedir. Ekonomik anlamda büyümek Batı'nın taptığı ilah-

35 *A.g.e.*, s.139.

36 Zeynep Sayın, "Cemil Meriç: İrfan ve Hindistan", s.43.

tır. Batı için katı determinizm, pozitivizm dünyayı anlamlandırmak için yeterlidir. Garudy'e göre Hint felsefesini Batı felsefesi gibi sadece aklın, mantığın ürünü olarak görmek yanlıştır. Çünkü Hint felsefesi aynı zamanda tefekküre dayanmaktadır.

Hayatını eyleme adamış bir insan olarak Garaudy, Cemil Meriç gibi eylem kavramına Hint'in yaklaşımını benimsemiştir. Batı'nın büyüme modeline kaynaklık eden maddeyi yücelten iş ve eylem yaklaşımından uzaktır. Garaudy, Batı'nın dünyayı bir pazar olarak gören eylem anlayışına karşılı Hint'in ilahi bir bütünleşme ile sonlanacak eylemini savunur.

Garaudy ve Meriç'in Hint yaklaşımı birbirine büyük paralellik arz etse de Batı'ya yaklaşım konusunda bir Batılı olan Garaudy daha sert eleştirilere sahiptir. Meriç, Hint'i överken ki çabasının amacının Batı'yı yermek olmadığını söyler. Garaudy ise Batı'nın bir kaza olduğunu söyleyecek kadar eleştirilerinde sertleşebilmektedir.

Platon'un gerçekliğin doğasına ilişkin verdiği mağara anlatısı Meriç ve Garudy'nin Hint ve Batı dünyası hakkındaki izlenimlerini anlamamıza yarayacak bir analoji olacaktır. Bu anlatıya göre sırtı ateşe dönük oturan mahkumlar yalnızca gölgeleri izlemek mecburiyetindedirler. Asıl gerçeklik onlar için sadece bir gölgedir. Ve onlar bu gölgelere bakarak hayata karşı bir anlam üretebilmektedirler. Meriç ve Garaudy'e göre Batı zihniyeti mağaradaki tutsak halde gerçeğe sırtını dönerek oturandır. Hint düşüncesi ise mağarada yanan ateş, ateşin önünden geçen gerçek varlıklar ve hatta tutsağı da içinde barındıran mağaranın kendisidir.

Kaynakça

Cündioğlu, Dücane, *Bir Mabed* İşçisi Cemil Meriç, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.

Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.

Garudy, Roger, *Yaşayanlara Çağrı*, çev. Cemal Aydın-Nuri Aydoğmuş, İstanbul:Pınar Yayınları, 2005.

Garaudy, Roger, *Medeniyetler Diyaloğu*, çev. Cemal Aydın, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2011.

Koçakoğlu, Halil, *Roger Garaudy'e Göre İslam Düşüncesinin Temel Meseleleri*, Şanlıurfa: Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Meriç Cemil, *Jurnal*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

Meriç, Cemil, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Sayın, Zeynep, "Cemil Meriç: İrfan ve Hindistan", *Birikim*, 1996 sayı: 92.

Bir Okuyucunun İntibalarının Ötesinde Cemil Meriç'e Göre Said Nursi

ASIM ÖZ

Türkiye'deki düşünce ortamında genel olarak bir Said Nursi portresi ve imajı var ama özel olarak bazı yazarların Said Nursi ile ilgili değişik yaklaşımları söz konusu. Örneğin kendilerini risalelere bağlılıkla tanımlayanların çok iyi temellendirilmeyen ve genel olarak menkıbevi mahiyetteki metinleriyle, meseleleri Cumhuriyet Türkiye'sindeki gelişmeler ve özellikle din politikalarının oluşturduğu sindirme hali çerçevesinde ele alanların Said Nursi portreleri haliyle birbirinden oldukça farklı.

Memlekete ilişkin sorunları teorik ve pratik boyutlarıyla ele alıp kavrama iddiasındaki aydınların, sosyal bilimcilerin Said Nursi, eserleri ve etkileri üzerine öteden beri dile getirdikleri, meseleyi kriminal bir yaklaşımla ele almakla onu anlamak hatta kutsamak arasında gidip gelir. Örneğin, Kemalist hassasiyeti yüksek veya bu akımı temsil edenler açısından Said Nursi, Türkiye'de "gericiliği" temsil eden en önemli kişiliktir. Vurguları değişmekle birlikte burada öne çıkan her zaman laiklik ile din devlet ilişkilerinin mahiyetine dair konulardır. Yine aynı şekilde, İslâmcılık içerisinde mütalaa olunan yerli ve yabancı müelliflerin özellikle Said Nursi ile ilgili çelişkili kanaatleri söz konusu.[1] Bu bakımdan nasıl ele alınırsa alınsın öteden beri hatta

1 Bu konuda birkaç örnek için bkz. Necip Fazıl, *Son Devrin Din Mazlumları*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2008. Eşref Edib, *Risale-i Nur Müellifi Said Nur Hayatı-Eserleri- Mesleği*, Beyan Yayınları, İs-

yakın dönemlerde dahi Said Nursi üzerine yazılanların genel çerçevesinin övgü ve yergiler şeklinde tasnif edilmesi mümkündür. Ayrıca Said Nursi'yi *girift hüviyeti* ile tanımak için 1950 sonrasında Türkiye'de nasıl değerlendirildiğine bütüncül bir biçimde eğilmeyi denemek ve bunu detaylandırmak en emin yol olsa gerek.

Kanaatlerin Bağlamına Dair Birkaç Not

Türkiye'de Said Nursi'nin vefatından sonra özellikle de 1970'lerin ikinci yarısında vuku bulan en ayırt edici gelişmelerden biri Said Nursi'nin keşfidir, çünkü bu dönemde aydınlardan menkıbevi anlatımlara uzanan bir literatür oluşur. İşte bu bağlamda kimi konularda kaybolan hafızayı inşa etmeye dönük gayretiyle bilinen Cemil Meriç'in, birtakım meziyetlere sahip olduğunu düşündüğü Said Nursi etrafında yazdıklarının/söylediklerinin bağlamına ama aynı zamanda mahiyetine bakılması oldukça faydalı olacaktır.

Kiliselere, hiçbir kiliseye mensup olmak istemeyen Cemil Meriç'in, Said Nursi'yi sevdiği,[2] eserlerine, tavrına ve tutumuna hürmet beslemenin ötesine uzanan birtakım yorumlarının bulunduğu bilinmektedir. Meriç, Said Nursi'nin kişiliği ve mücadelesinin diğer İslâmcılardan farklılığı, Tanzimat sonrasındaki düşünce hareketleri içerisindeki konumu, celâdeti, önceki okumaları ve ilgileri hasebiyle Karl Marx'la örtüşen yanları, tasavvufa yaklaşımı, aydınlar nezdindeki yeri, eserlerindeki dili/üslubu, risalelerin yayımlanma sürecinde gündeme gelen sadeleştirme meselesi ve Said Nursi hakkındaki akademik çalışmalar üzerinde durmuştur. Başka bir açıdan meseleye bakıldığındaysa, Meriç'in, Said Nursi ve eserlerine dair, yoğun olarak 1977 ile 1987 arasındaki on yıllık zaman diliminde yazdıklarının Nurcuların kamusal alanda daha çok görünür olmalarını mümkün kılacak *entelektüel aracılara* ihtiyaç duymalarıyla alakasını kurmak mümkün gözükmektedir. Bu yıllarda evi Nurcu müellifler tarafından sık sık ziyaret edilen Cemil Meriç'in, Said Nursi hakkındaki hükümlerinde karşımıza çıkan övgü dozunun oldukça yüksek olduğu hemen dikkat çekmektedir.

tanbul, 2011. Sezai Karakoç, *İslâmın Dirilişi*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2017. Ercümend Özkan, *Tasavvuf ve İslâm*, Anlam Yayınları, Ankara, 1993. Tarık Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri*, çeviren: Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul, 2005. İbrahim M. Abu Rabi, *Âlim ve Düşünür Olarak Bediüzzaman*, Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya vd. Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006. Alev Erkilet, *Mazlum Doğunun Mağrur Çocukları*, Büyüyenay, Yayınları, İstanbul, 2015.

2 Mehmet Akif Ak, Yayına Haz. Ergün Meriç-Ayşe Çavdar, *Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.54.

Bunun sebepleri her ne olursa olsun kurduğu cümlelerin birtakım beklentiler ve gelecek tasarımlarıyla ilgili ipuçları taşıdığı pekâlâ düşünülebilir. Bu cihetten mesele üzerinde durmak ve düşünmek gerekir.

Ne var ki, Meriç'in bizzat kendisinin dikte ettirdiği metinlerine yansıyanlarla, söyleşi ve sohbetlerinde ifade ettiği bazı hususlardaki yaklaşım farklılıklarını dikkate aldığımızdaysa *abartılı hürmet*in altına gizlenen birtakım çelişkilerin ve problemlerin yahut samimiyetsizliğin var olduğunu yadsıyamayız. Haliyle ansiklopedik birikimi ve deneme tarzıyla öne çıkan Cemil Meriç'in yazdıklarının/söylediklerinin 1980 sonrasında yapılan Said Nursi konulu akademik çalışmalar kadar kapsamlı olmadığı açık. Gelgelelim konuyla ilgili metinlerini, Türkiye'nin tarihi ve toplumsal değişimleri açısından ele aldığımızda söylediklerinin bir bağlama oturduğunu göz ardı edemeyiz.

Cemil Meriç'in Said Nursi'yi algılama şekli ve bununla bağlantılı olarak onun Türk düşünce tarihindeki diğer simalardan farkını ortaya koyarken diğer isimleri adeta hınçla hırpalaması dikkat çekicidir. Bu tasvir ve değerlendirmelerin ne kadar doğru ve yerinde olduğuna, düşünce tarihi açısından bir önem taşıyıp taşımadığı dahası kronolojik bakımdan ne tür kırılmalara maruz kaldığına ayrıca bakmak gerekir. Elbette bunların hiçbir akademik muhteva taşımayan afaki ve bonkör görüşler olduğu dolayısıyla kapsamlı bir değerlendirmeyi hak etmediği de söylenebilir. Şimdilik bunu bir tarafa bırakarak, Meriç'in Said Nursi'den bahseden metinlerine yöneldiğimizde, ilgili yazıların toplumu aydınlatılmaya muhtaç bir nesne gibi gören erken Cumhuriyet döneminden tevarüs edilen siyasi ve entelektüel baskıcılığı eleştirdiğini ama aynı zamanda Nurcu çevreleri mücadele yöntemleri ve kültürel mirasları bakımından müstesna bir konuma yerleştirdiğini söyleyebiliriz.

Cemil Meriç'in 1970'lerin ikinci yarısından itibaren Said Nursi hakkında söylediklerinin ve yazdıklarının farklı mahfillerde etkili olduğu açıktır. Meriç'in o bildiğimiz üslubuyla önce risalelerden pek haberdar olmaksızın, sonraki yıllarda daha donanımlı olarak Said Nursi ve Nurculuk bahsinde konuşmasını götürebileceğimiz temel bir bağlam söz konusu. Bunun varlığını, gerek Meriç'in kitaplarındaki Said Nursi başlıklı metinlerine gerek Said Nursi konulu olsun olmasın röportajlarında söylediklerinde gerekse bir konuşmasının başlığının "Nurcu Bir Gençle Konuşma"[3] şeklinde olu-

3 Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.385. Bu konuşmada "Nurcu Genç", Necmeddin Şahiner'in, Said Nursi konusunda aydınlar arasında yapmış olduğu soruşturmaya Cahit Tanyol'un verdiği

şundan hareketle söyleme imkânına sahibiz. "Münzevi Yıldızlar"da Said Nursi'nin, Dante, İbn Haldun, Vico, Camoens, Scott, Lamennais, Tagor, Balzac, Kemal Tahir ve Kerim Sadi ile aynı başlık alında ele alınıyor olmasını önem ve değer bakımından zikredebiliriz. Ona göre, bu şahsiyetlerin birbirlerine benzeyen müşterek tarafları yaşadıkları çağda anlaşılmayıp davalarını tek başlarına yürütmek zorunda kalmış düşünce kahramanları olmalarıdır.

Tanzimat'tan bugüne kadarki Türk edebiyatını ve düşüncesini gayet iyi bildiği konusunda herhangi bir tereddüt yaşamayan Cemil Meriç'in, İslâmcılıkla münasebeti olan Cemalettin Afgani, Said Halim Paşa, Mehmet Akif, Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve İsmet Özel başta olmak üzere neredeyse tüm isimler hakkında menfi yaklaşımları bilinmiyor değil. Buna mukabil, ömrünün son yıllarında ifade ettiği bir iki ufak sözle[4] üslubunun cevelan edişinden kaynaklı öfkeli anlarına rastlayanlar *dışında Said Nursi*[5] ve Nurculuk hakkında daima müspet kanaatler serdetmiş olması alışılmışın dışında bir yaklaşım olduğundan mutlaka üzerinde durulması gereken bir hususiyettir. Hiç şüphesiz Meriç'in, doğrudan doğruya Ali Şeriati'den bahsettiği hayranlık dolu yazısına da yansır bunlar.[6] Ali Şeriati'nin karşısına celâdeti temsil etmesinden dolayı Said Nursi'yi çıkaran Meriç, Türkiye İslâmcılarından Mehmet Akif'in "son derece pısırık", Necip Fazıl'ın ise "zaman zaman bulanık" kişilikli oluşundan celâdet gösteremedikleri kanaatindedir.[7] Üstelik Meriç'in bahsettiğimiz yazısı, Said Nursi hakkında

cevabı da hatırlatır. Buna göre, "Tanyol, biz çocukları alıyoruz mektebe, ilkokuldan itibaren başlıyoruz Atatürkçü yapmaya. Sonunda ya marksist oluyorlar, ya Nurcu olup çıkıyorlar diye Tanyol söylemiş" (s.394) Cahit Tanyol'un açıklamaları için bkz. Necmeddin Şahiner, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor*, Yeni Asya Yayınevi, İstanbul, 1979.[İlk baskı 1977] , s.207-209. "Genç ve nurlu" Nurcular için bkz. Ümit Meriç Yazan, *Babam Cemil Meriç*, İletişim Yayınları, İstanbul,1994. s.117.

4 Bunlardan biri, Said Nursi'nin Abdullah Cevdet'i okumadan eleştirmesine dair bkz. Mustafa Armağan-Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.217. Tunuslu Hayreddin'i okumadığına dair bkz. Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 2013, s.264.

5 Meriç, Yeniçeriliğin Kaldırılmasından sonra Türkiye'de İslâm tefekkürünün büyük isimlerinin çıkmadığının altını çizerken daima Said Nursi'yi müstesna bir kişilik olarak zikreder." Said Nursi var. Hürmete layık başka bir adam tanımıyorum. Ben Müslüman mütefekkir deyince, celâdetiyle, cihadetiyle sadece onu tanıdım, başka tanımadım. Hepsi pırt deyince kaçan, firar eden insanlar. Mehmet Akif de dâhil. Başka bir tane görmedim ki… Ama mazide var. Onları da yazdım. Cevdet Paşa var. Tunuslu Hayreddin var. Aşağı yukarı bunlar var. Başkası yok yani." Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, 2011. s.167.

6 Cemil Meriç, "Göller Bölgesinde Bir Ada", *Kırk Ambar*, cilt:2, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.199-220.

7 Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*. s.163.

kaleme alınmış müstakil ve kapsamlı bir metin değildir, fakat kendisinin Türkiye'de İslâm'ı temsil etme iddiasındaki insanların "nasıl pısırık olduklarını, medenî cesaret gösteremediklerini"[8] anlatmaya çalışırken, Said Nursi'nin bir istisna teşkil ettiğini burada da gündeme getirmiş olması enteresan bulunabilir. Bu çerçevede kendisiyle yapılan bir söyleşide yer alan şu satırlar oldukça anlamlıdır:

> Mühim olan celâdettir. Aydınların ne kadar tabansız olduğunu belirtirken söyledim. Necip Fazıl hakkında söylemiyorum bunu. Said Nursi hakkında söylüyorum. Said Nursi demek, celâdet demektir, şahsiyet demektir, kahramanlık demektir. Bir mânâyı tek başına bütün husumet dünyasına karşı müdafaa etmiş adamdır. Neden celâdet demeyeyim Müdafaa ettiği fikirleri zaten Kur'an-ı Kerim… Kur'an'ın bir nevi şairidir. Bir Müslüman mütefekkirdir ve başlıca hususiyeti celâdettir. Belki onun gibi düşünenler çoktu Türkiye'de. Milyonlarca insan vardı. Fakat onların hepsi sindiler ve sustular. Said Nursi sinmedi ve susmadı. Bütün zorluklara rağmen iktidara karşı koydu. Bir davanın müdafaasını yüklendi üzerine. Artık burada mühim olan celâdettir. Kendi evinde oturan iman hürmete layık değildir. Ali Şeriati için gösterdiğim muhabbet ondan. Bir fikir uğruna kafasını koydu adam. Said Nursi de koydu. Necip Fazıl için hiçbir şey söyleyemem. Necip Fazıl hiçbir şeyini koymadı.[9]

Kendisinin Said Nursi'de en çok takdir ettiği hususiyetler, yukarıda daha detaylı bir şekilde anlattığımız üzere evvela ve her durumda celâdet ardından sahip olduğu fikirler istikametinde kararlı bir şekilde yürüyüşündeki ısrarı ve samimiyetidir. Said Nursi'nin takipçilerince yahut varislerince yayımlanan *Yeni Asya*[10]'da 8 Mayıs 1977'de "Said Nursi Bir Dünya Görüşünün Yayıcısıdır" başlığıyla neşredilen ve esasında Türkiye'deki aydınların, Said Nursi'ye bakışlarını yansıtmak maksadıyla hazırlanan bir kitabın tahlilini hedefleyen daha geniş bir çalışmanın parçası olarak ele alınabilecek bir söyleşidir bu. Zira Necmeddin Şahiner, 1975'te altı büyük şehirde dolaşarak yüz elli aydınla görüşerek *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor* isimli bir anket/araştırma/röportaj çalışması yapmış ve bu kitap 1977'de basılmıştır. Şahiner'in anlattığına göre, Cemil Meriç vaktiyle bu eseri Türk aydınının maddi-manevi hüviyet ve yapılarını ortaya koymak için didik didik tetkik etmiştir. Ne ki araya

8 *A.g.e.*, s.164.

9 *A.g.e.*, s.163.

10 Bu gazetenin toplumun rayından çıktığı zamanlarda yayın hayatına atıldığını ve her şeyi Said Nursi'de bulduğunu belirtir. Ona göre farklı bir ray tahayyül etmek ve bunun için ya aksiyonla, ya hislerle ya eserlerle çalışmak lazımdır. Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, s.402.

giren 12 Eylül Darbesi ve Meriç'in hastalığı planlanan kapsamlı ve kritik bir çalışmanın yapılmasını imkânsız kılmıştır.

Batılılaşma ve Nurculuğun Tepkisi

12 Ağustos 1977'de "*Yeni Asya*'cıları 3-4 senedir tanıyorum. Said Nursi ile alakalı fikrimi sordular. Söyledim. Memnun oldular. Yazdılar bunları. O tarihten beri gelip gidiyorlar bana[11]" diyen Cemil Meriç'in, Şahiner'in tetkiki çerçevesinde, kendisine yöneltilen ilk sorusuna vermiş olduğu cevap hem muhteva hem üslup bakımından üzerinde durulmayı hak edecek niteliktedir:

> Cevabım bir günahın itirafına benzeyecek. Esefle arz edeyim ki Bediüzzaman gibi Türk insanının şuur altına işlemiş ve kalabalıkların ruh dünyasını yoğurmuş, uğrunda büyük fedakârlıklara katlanılmış, bir kelime ile çağımızın maşeri vicdanında büyük akisler uyandırmış bir fikir ve dava adamını bütün cepheleriyle tanımıyorum. Bediüzzaman, benim için sisler arkasındadır. Bu yalnız benim değil, bütün aydınların ortak günahı. Önce peşin hükümlerin, şuursuz korkuların eseri olan bir sis: Sonra halkın aydına karşı duyduğu itimatsızlığın Said Nursi'yi kıskanç bir ihtimamla kendine saklamak istemesi; nihayet, dâvası uğrunda büyük hikmetlere göğüs geren bu samimi ve inanmış adamın, girift, çetin ve okunması güç üslûbu; O'nu bütün hüviyetiyle tanımama engel oldu. Bu itibarla hakkında söyleyeceklerim bir ilim adamının kati kanaatlerini belirtmekten çok, bir okuyucunun intibaları mahiyetinde olacaktır.
>
> Zira, zaman zaman, Risale-i Nur'a muhabbet ve tecessüsle eğildim. Diyebilirim ki, son iki yüz yıldan beri tefekkür dünyamızı istilâ eden Batı'nın işportalarından gelişi güzel devşirilmiş sahte, sakat ve şahsiyetsiz paçavralar arasında benzerine güç rastlayacağımız dürüst, metin, dost ve bu toprağın bağrından fışkıran düşüncelerle dolu bir hazinedir Risale-i Nur. Tek kusuru üslûp. Bediüzzaman, ister istemez, feyz aldığı medresenin girift ve çapraşık ifade tarzından kurtulamıyor. Unutulmasın ki, aceleci bir çağın insanlarıyız; tecessüsümüz geniş soluklu değildir. Bu itibarla Bediüzzaman'ın çok dikkate layık çok şahsiyetli düşüncelerini daha kıvrak, daha seyyal daha çağdaş bir ifade ile bugünün acul aydınlarına tanıtmak sizin gibi genç ve imanlı kabiliyetlerin vazifesidir.[12]

11 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.269.

12 Necmeddin Şahiner, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor*, s.60. Metinde alıntı yapılan kaynaklardaki yazımlar, mümkün mertebe yerleşik yazım ve imla kılavuzu esas alınarak yeniden düzenlenmiştir.

Bunlar, Said Nursi konusunda söylenebilecek şeylerin en baştan bu kişi üzerindeki siyasi gerilimlerden dolayı tam olarak nereye oturduğu veya oturtulması gerektiği konusunda dar da olsa bir uzlaşmanın oluşmadığı harareti yüksek yıllara rastlar. Cemil Meriç, Said Nursi'yi Türk düşüncesini oluşturan diğer isimlerden birkaç adım öne çıkarırken, Osmanlı modernleşmesi olarak adlandırılan Tanzimat Fermanının ilan edilmesinden sonraki sürece diğer metinlerinden aşina olunduğu üzere eleştirel yaklaşır.[13] Ona göre bu süreç, nesilleri kendi ruh dünyalarından ısrarla uzaklaştırmış, "nesiller abesten abese yuvarlanmak" durumunda kalmışlardır. Zaten Meriç'in öteden beri Batılılaşmak, Avrupalılaşmak, çağdaşlaşmak gibi durumları "maskaralık" telakki ettiğinden bunlardan uzaklaşmayı gür bir seda ile salık verdiğini biliyoruz. Bu bakımdan Meriç, Nur talebelerinin çıkardığı yayın organlarına konuşurken, onların dünyasını taltif edici cümleler kurmanın yanında "kaybolan cennetin hasreti" gibi oldukça metaforik ifadelere müracaat ederek, kendisine yöneltilen soruların esas maksadından haberdar olduğunu da hissettirmektedir. Meriç, "çok aydınlık ve çok daha inandırıcı" bulduğu Said Nursi'nin "asırları kucaklayan düşünce dünyasının yaralı, yabancılaşmış bir idrake" seslendiğini bu sebeple "irfanımızın madde-i asliyesi"[14] olduğuna temas eder. Ne ki, bunun ardından öteden beri başka kişi ve meseleleri ele alırken yaptığı gibi hemen ıstırap verici bir hayıflanma gelir. Zira ona göre, meselelere ve kavramalara aşina olunmayışı, bunların bihakkın ele alınmasına engel teşkil eder. Diğer metinlerinde sıklıkla yerdiği, muhayyel Batı'nın sembolik dünyasının birtakım kelime ve terkiplerini de kullanmaktan çekinmeyen Meriç, kalabalıklara müşterek bir iman, müşterek ama aynı zamanda mukaddes bir değerler levhası sunmak bakımından önem arz ettiğine kanaat getirdiği Said Nursi'ye duyduğu muhabbet babında şöyle diyecektir:

> Said Nursi Türk insanına kendi sesini, kendi iklimini ifşa ettiği için nesillerin hafızasına taht kurabilmiştir. Said Nursi bir havaridir. Yüzbin-

13 *Bu Ülke*'de Said Nursi'nin takipçilerinin serencamının anlatıldığı satırlar aynı zamanda Tanzimat sonrasının bir bakıma da kendisinin hikâyesi olarak da okunabilir: "Tanzimat'tan beri her hisarı deviren teceddüt dalgası ilk defa olarak Nur kalesi önünde geriler. Bu emekleyen, bu kekeleyen yığın, devrim yobazları için bir yüz karasıdır. Düşünmezler ki kendi yüz karaları bu. Nurcuları yok farzetmek, gaflet. Nurcular adalarında kendi hayatlarına devam edebilirler. Ama kökünden kopmak kimseye mutluluk getirmez. Aydının görevi fildişi kulesini yıkarak bu mazlum kitleyi muhabbetle bağıma basmak, acısını anlamağa çalışmak." Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.249. Bu ifadelerin pek çoğu Meriç'in söyleşilerinde bilhassa 1 Ocak 1978 tarihli, " Sait Nursi ile Kenan Rifai" başlıklı jurnalinde de geçer. Bkz. *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s.216.

14 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.94.

lerin ona koşuşunda, uğradığı haksızlıkların da payını unutmamalıyız. Bu milletin vicdanı daima mazlumların yanındadır. Demek ki, tarihi tahrife memur edilen yabancılaşmış bir intelijansiyanın yalanlarından, iftiralarından, bayağılıklarından iğrenen, masum ve mazlum kalabalık: Said Nursi'de maşeri emellerinin, rüyalarının ve tahassurlarının ifadesini bulduğu içindir ki O'nu bir muhabbet ve tesanüt remzi olarak bağana basmıştır.[15]

Cemil Meriç'in, birkaç yerde ısrarla ve altını çizerek Tanzimat'tan sonra hayatın bütününe hâkim olan teceddüt dalgasının Said Nursi'nin eserlerinin önünde gerilediğini söylemesi yapmış olduğu özel vurgunun siyasi ve sosyal eleştirilere yönelmiş olmasıyla da irtibatlıdır. Ona göre mesele, Nurculuk meselesi olmanın ötesinde olup, kökünden kopmakla yaşanan ızdıraptır. İşte böylesi bir ortamda aydının görevi, "fildişi kulesini yıkarak, bu mazlum kitleyi muhabbetle bağrına basmak, acısını anlamaya çalışmaktır."[16] Aslında bu ifadeler, Meriç'in yüksek sesle dile getirdiği ve çoğu zaman birbirinin tekrarı gibi olan benzer kelime ve terkiplerle kurulu metinlerini anlamamız bakımından da önem arz eder.

Cemil Meriç, Nurculuğun "kısır ve yapma bir üniversiteye karşı medresenin, küfre karşı imanın doğurduğu bir tepki" olduğu kanaatindedir. Enteresandır Meriç, bu soruya cevap vermeden evvel, kendisinin bir düşünür olduğunu hassaten belirtme gereği duyacak ve bir önceki soruya vermiş olduğu cevabı bir miktar açarken, daha önceki Said Nursi metinlerini çağrıştıran kelime ve terkiplere burada da kullanmaktan geri durmayacaktır:

> Ben bir fikir adamıyım. Fikir adamı demek fikir için yaşayan adam demektir. Bu itibarla doğru veya yanlış her fikrin mutlak ve kâmil bir hürriyet içinde kendini ifade etmesi ülkemizin haysiyeti, vakarı ve şerefidir. Ne yazık ki hürriyeti yalnız Batı'dan gelen abesler için kabul ediyoruz. Fikre ambargo koymayı cinayetlerin en büyüğü telakki ederim.
>
> Said Nursi bir havaridir.[17] Bir mücahittir. Bir dünya görüşünün yayıcısıdır. Bu dünya görüşüne katılsın katılmasın, her namuslu insanın vazifesi; bu toprağın bağrından fışkıran, selâbet, metanet, ciddiyet ve samimiyetini asırların imtihanından geçerek ispat elmiş bulunan

15 Necmeddin Şahiner, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor*, s.60.

16 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.94- 95.

17 Cemil Meriç'in birkaç yerde Said Nursi için havari terimini kullanmış olması, onun Hisar dergisindeki 'Fildişi Kule' köşesinden beri nefes alıp verdiği sembolik anlam dünyasının alttan alta kaynayarak akmaya devam ettiğinin ufak bir işareti olarak ele alınmaya müsaittir.

> İslâmî düşünceleri tamim ve neşretmektir. Kanatlarından emin olanlar başka kanatlardan nasıl endişe edebilirler. Hıristiyanları arslanlara parçalatmak, Roma'nın ne işine yaradı. Zulüm, her samimi düşünceyi kanatlandırır. Said Nursi'den niçin korkuluyor? Işığa çıkan her düşünce isabetsizse başka bir düşünce ile cerh edilir. Tenkidin, yerini cebre terk etmesi, aczimizin inkâr kabul etmez burhanı olur. 'El-hainü haifün' hakikatini unutmayalım.[18]

Cemil Meriç'in, Frenklerin "sanatların sanatı" dedikleri edebiyatla da münasebeti olan hazır semboller kümesini yoldaş edinmesi yanında bir şeylerden mahrum oluşunun itirafı da gündeme gelir. Esasında bu iki husus onun kişiliğindeki çatlamanın ve yarılmanın Jurnal üslubuyla konuşmasını süreklilik kazandırdığını düşünmeyi de mümkün kılar. Said Nursi'nin ne yapmak istediğine dair bir soruyla karşılaştığında verdiği cevap hayli ilginçtir. Evvela hakkında konuşacağı kişinin fikri bakımdan ihata edemeyeceğinin farkında olduğunu muhatabına belirterek söz alır. Ama öteden beri, kendisinin düşünce, akım ve fikirleri kuşatma sürecinde tuttuğu yol yordam hakkında da birtakım ipuçları sunar:

> Bu suale cevabım da ister istemez eksik ve gayr-i ilmi olacaktır. Zira utanarak itiraf ettiğim gibi Üstadın bütün yazılarını okumuş değilim. Yalnız öyle, sanıyorum ki Said Nursi'nin yapmak istediği kalabalığı şuurlandırmak, ona kendi benliğini ve tarihini hatırlatmak, bugünü düne bağlamak ve iman anarşisine son vermektir.[19]

Bu itiraf aslında bir gerçeğin dile getirilmesidir. Elbette o zamana kadar Said Nursi hakkında birtakım kanaatleri vardır Cemil Meriç'in ama bunlar eserlerinin kendisine okunmasıyla oluşan görüşler değildir. Meriç, bu yöndeki noksanlıklarını gidererek satırlardan kendisine okunanlarla sadrındakileri birleştirecektir sonraki yıllarda. Mesela, Türkiye'de milliyetçilik meselesinin İslâmcı genç kuşaklar arasında sıklıkla tartışıldığı 1977 yılında bir grup Nurcu gençle milliyetçilik meselesinin Said Nursi'nin eserlerinde nasıl ele alındığını müzakere etmişlerdir. Safa Mürsel, Cemil Meriç'in evinde Osmanlının son yıllarında, her birinin kendine has, bütün kurumları şekillendirmeye matuf görüşleri bulunan düşünce akımlarına genel olarak değindikten sonra, Said Nursi'nin *Mektubat* isimli eserinden bir pasaj okur.[20] Mesele uzun uzadıya konuşulurken şunları söyleme gereği duyar Cemil Meriç:

18 Necmeddin Şahiner, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk Hakkında Aydınlar Konuşuyor*, s.61.

19 *A.g.e.*, s.61.

20 Bu okuma 11 Şubat 1977'de gerçekleşmiştir. Bkz. Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.110.

> Harice karşı bir müdafaa silahıdır milliyetçilik. İnsanlığa çok büyük acılara ve facialara malolmuştur. Tarihi kanla yazılıdır, ayırıcıdır. Bu itibarla Said Nursi Hazretleri'nin söylediklerine ben de katılırım.[21]

Bunların ardından, İslâm ve Hıristiyanlığın sosyal, fikri ve tarih yapısı bakımından tamamen birbirine iki zıt dünya olmaları hasebiyle bir araya gelerek anlaşmalarının mümkün olmadığını belirtir. Batı dünyasının, zamanla millet temelli bir devlet anlayışıyla kendisini yenilediğini söyleyerek bunlara karşı mücadele etmek isteyen Osmanlı'nın Batılıların karşısına sadece İslâm'a yaslanmak suretiyle çıkmış olmasının beraberinde getirdiği kronik sorunlara dikkat çeker. Ona göre, "etrafı düşmanlarla çevrili olmak", "çeşitli ihanetlere uğramak", "bütün alicenaplığa karşın arkadan hançerlenmek" ve "aldatılmak" şeklinde vuku bulan olaylar silsilesi, Osmanlı'nın tarihten çekilmesiyle neticelenecektir. Bu itibarla, her şeye ve ödenen büyük bedellere rağmen sahip olunan milli devletin sahiplenilmesi ve bunun imkânlarından "yobazlığa varmayacak" biçimde istifade edilmesi şarttır. Meriç, Türk milletinin dinin dışında mütalaasının yanlışlığını İttihat Terakki'den Cumhuriyet devrine uzanan politikalardan hareketle tasvir ettikten sonra, "mukaddesler manzumesi" olmaksızın yeryüzünde hiçbir milletin ayakta kalamayacağının altını çizer. Tarihin hangi döneminde olursa olsun, bir toplumun katiyen dinsiz ve herhangi mukaddes bir değere yaslanmadan yaşayamadığını, bu sebeple bir topluma yapılabilecek en büyük kötülüğün onun dini inançlarıyla oynanması olduğunu dilinin döndüğünce izah eder. Çünkü ona göre bir toplumda Allah inancı kaldırılırsa, bütün mukaddeslerin iflas etmesi kaçınılmaz hale gelir. İnançsızlığın yaygınlık kazandığı buhran çağlarında, Said Nursi gibi "güneşin batmadığını gösteren" isimlerin öne çıkmasının tabii olduğunu da ekler.[22] Gelgelelim birtakım haklı müdafaaların ardından farklı hususlara yoğunlaşmak zarureti hâsıl olur. Meriç, bu çerçevede sözü Said Nursi'ye getirir:

> Yani bir kelimeyle Said Nursi 930'da haklıydı, bugün haklı değildir; şundan haklı değildir: Toplum maziden çok farklı bir yapı taşıyor. Elimizde olmayan sebeplerden dolayı dostlarımızı kaybettik. Himaye ettiğimiz milletleri kaybettik. Bu fırtına ortasında ister istemez tarihi hatıralara dayanmak, her ihtimalden faydalanmak zorundayız. Dağılan sürüyü bir araya toplamak için her çeşit hatıradan faydalanacağız. Elbette bütün Müslüman kardeşlerimiz aynı değerdedir. Fakat kendi dilimizi konuşan, anlaşabildiğimiz insanlar elbette bize daha yakındır.[23]

21 Mustafa Armağan-Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.91.

22 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.105.

23 Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.92. Benzer ifadeler Halil Açıkgöz'ün kitabında şu şekilde yer alır: "Said-i Nursi 1930'da haklıydı, bu-

Yukarıdaki satırlarda, İslam'ın en büyük daire olmasının gerekli olduğunun altının çizilmesi arzusu vardır fakat yaşananlar bunu imkânsız kıldığından belli bir hafızası olan milletin ön planda olması gerektiği vurgulanmaktadır. Röportajın devamında, milliyetçilik meselesinin uzun uzadıya konuşulduğu da dikkate alınırsa, 1970'lerin sonuna rastlayan, bu tartışmaların aynı zamanda yeni nesillerin düşüncelerinin filizlenmesine sebep olan birtakım siyasi ve fikri pozisyonlarıyla da alakalı olduğu düşünülebilir. Özellikle kendisine kitap okuyan gençlerin ve Nur Talebelerinin geliş gidişleri Cemil Meriç'in, Said Nursi'ye dair kültüründe artışa sebep olacaktır. Sedat Yenigün'ün *Gençlik Rehberi*'ni getirmesiyle başlayan bu süreç, Muhsin Demirel, Mehmed Paksu ve Necmeddin Şahiner gibi isimlerle devam eder. Bundan dolayı, "Risale-i Nurları okumadan ne Türk dili öğrenilebilir, ne de Türk düşüncesi öğrenilebilir. Risale-i Nurlar bizim millî hazinelerimizdir"[24] diyecektir. Fakat bu tanışıklıklar onun bu yaklaşımlarının övgü düzeyini aşarak daha gelişkin bir hale dönüşmesini mümkün kılmayacaktır.

Ona göre Cumhuriyet devrinde yüzüstü bırakılan insanlar, risaleler sayesinde "İslamiyet'in ne kadar aydınlık, ne kadar muhteşem ve ne derece şerefli bir inanç manzumesi olduğunu" kavramışlardır. Onların zilletleri izzete tahavvül etmiş, mukaddes iman ateşini söndürmemek için bütün çile ve işkencelere katlanmıştır. Bu bakımdan Said Nursi, "ışığı vatan sathına en çok yayılan gür bir meşaledir." Meriç, her ne kadar *Jurnal*'de Said Nursi'nin şakirtlerini "yığın, midye gibi bir kayaya yapışmış" şeklinde mütalaa etse de başka bir yerde Nur talebelerini "İslam'ın bayrağını zinde bir imanla gelecek nesillere devretmek için hiçbir fedakârlıktan çekinmeyen hem sayı, hem ihlâs bakımından önde olmak vasfını muhafaza eden"[25] müstesna bir topluluk olarak kabul etmektedir.

Cemil Meriç, tarihin süreklilik içinde el an devam ettiğine inanır. Kendisi, Osmanlının da paranteze alınmak istendiğini farklı vesilelerle ifade ettiğinden, Said Nursi'yi bütünüyle İslâmî dünya görüşüne bağlı bir Müslüman ve Osmanlı olarak görmekten yanadır. Meriç'i, Said Nursi konusunda hareketlendiren, onunla Osmanlı arasında organik bir bağ kurmasını sağlayan şuuraltının gün yüzüne çıkarılması bakımından şunları birlikte okuyalım:

gün haklı değil. Dağılan sürüyü bir araya toplamak için her türlü çareye başvuracağız. İslâmiyet büyük bir dairedir, ebediyete kadar uzar; milliyet, aile, bu dairelerin içinde küçük küçük dairelerdir." Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.112.

24 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.93-95.

25 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.99.

> Koca bir devlet kurmuşuz, cihana hükmetmişiz.
>
> İslam dünyasında abilik vazifesi bize düşer.
>
> Dünya hakikati bizden almış, iktibas etmişler.
>
> Büyük mesuliyetimiz var.
>
> Risale-i Nur milletimize Rabbani bir iltifattır.
>
> Risale-i Nurun bizim ülkemizde çıkması Allah'ın bir nimetidir.
>
> Risale-i Nurlar haysiyetimizin bir müdafaasıdır.
>
> İslâm dünyasında ihraz etmiş bulunduğumuz mevki-i bülentin hakkı olduğunu ispat eden bir hüccettir. Yani Risale-i Nur bizim namusumuzu kurtarıyor.[26]

Son derece açık ve hamasi cümleler bunlar. "Cihan", "hükmetmek", "abilik", "namus" gibi kelimelerin metindeki ağırlığına baktığımızda söylenecek çok önemli şeylerin olacağı izahtan varestedir. Meriç, kendine has üslubuyla, Said Nursi'nin mirasını değerlendiririrken, onu bir yönüyle Osmanlının son hazinesi olarak gördüğünden eserlerini cansiperane bir gayretle korumayı ve müdafaa etmeyi arzular. Mazinin hatalarını unutarak, onlarla hesaplaşarak geleceğe doğru yürümek ister.

Said Nursi, Karl Marx ve Tasavvuf

"Büyük bir hürmet ve muhabbetle, ekser risaleleri can kulağıyla dinle"-yen Cemil Meriç, bazı metinlerinde Said Nursi hakkında eleştirel mahiyette cümleler de kurar. Ona göre, Said Nursi, "nasların katı ve karanlık duvarları arkasında" konuştuğundan hitap ettiği toplum muhayyeldir. Ne var ki, "bu hayali insanlar" onun sesine kulak verdiklerinde varlık kazanmaktadırlar. Buna göre, Nurculardan önce "anlaşılmayan, esrarengiz, çağdışı" bir kelam vardır. Tek parti devrinde adeta "kabuklarına çekilen yüz binlerce insan bu sesin cazibesiyle uykudan uyanarak "yekpare ve kesif bir havariler ormanı" teşekkül ettirmişlerdir. İşte tam bu noktada "Peki, onları bir araya getiren şey nedir?", şeklinde bir sorunun akla gelmemesi mümkün değildir. Bunun cevabı sadedinde *Jurnal* üslubuyla ve 1980 sonrasında risaleler üzerine yapılan önemli bir çalışmayı hatırlatırcasına şunları diyecektir Cemil Meriç:

> Nur Risalelerinin bir fırtına rüzgârına benzeyen, zaman zaman heybetli, zaman zaman boğuk yankısı. Bu sahipsiz, bu unutulmuş bu tarihin dışında yaşayan kalabalığı Nur Risaleleri etrafında toplayan kuvvet ne?

26 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.100.

> Yeni bir hakikat, bakir bir düşünce, akıncı bir ruh mu? Hayır. Said Nursi bütünüyle bir tekrardır. Gazap, tehdit ve horlayış. Ama zulmün ahmakça taarruzu bu münzevi sesi sayhalaştırmış. Laisizmin kartondan setleri birer birer yıkılmış bu sesle. Şehirle köy, çağdaş uygarlık düzeyi(!) ile Anadolu, Batı'nın yalanlarıyla mağlup bir medeniyetin rüyaları, arayanlarla bulanlar, tereddütle inanç... iki dünya halinde ayrılmış birbirinden. İlmin yobazları için, bu emekleyen, bu kekeleyen topluluk bir yüz karasıdır. Düşünmezler ki bu kendi yüz karalarıdır. Filhakika nurculuk bir tepkidir. Kısır ve yapma bir üniversiteye karşı medresenin tepkisi. Nur Risalelerinin gücü, bir isyanı dile getirişlerinden. Temyizi olmayan bir mahkûmiyet kararı. Derbeder, perişan, karanlık. Ama samimi ve dürüst. Şuuraltının çığlığı. Bir yanda düşüncesizlik, bizim olmayan değerler ve samimiyet yokluğu. Ötede için için kaynayan ve bir menfez arayan ihtibasa uğramış duygular. Batı'nın tabiri ile filoneizmle mizoneizm. Tanzimat'tan beri yurdumuzu perişan eden illet, teceddüt aşkı. Her şeddi yıkan bu çılgın aşkın karşısına tek hisar kurulabilirdi: nurculuk, ifrat tefriti yaratacaktı ve yarattı. Bu iki zıt kutup arasında bir anlaşma zemini bulmak kabil mi? Hiçbir mahpes sağlam bir kale değildir. Tarih mumyalanamaz.[27]

Cemil Meriç, 1960'lardan sonra siyasi irfan yoksulluğundan dolayı salgın bir hastalık gibi Türkiye'yi istila ettiğini düşündüğü ideolojilerden marksizm üzerine yapmış olduğu birtakım değerlendirmelerinde sınırlı ölçüde de olsa Said Nursi'yi Marx'la birlikte, iki farklı dünya görüşünün temsilciliğini yapan isimler çerçevesinde gündeme getirmiştir.[28] 10 Kasım 1976 tarihindeki bu değerlendirmenin en önemli yanı, Said Nursi'nin görüşünün bize İslâmî görüşü ancak kısmen aksettirdiğine dair yapılan yorumdur. Onun zaviyesinden Said Nursi'nin fikirleri "yerli" olmasına yerlidir ama bütünlüklü bir dünya görüşü vasfı kazanabilmesi için, onun tamamlanması gereken boyutları vardır. Herhalde bu tamamlanma vurgusu kendisinin *Yeni Asya* çevresiyle münasebetinden bağımsız olarak ele alınamaz. Muhtemelen bu dönemde Meriç, söz konusu çevreyle bir iki yıldır görüşmekte olup, Said Nursi'nin kamuoyuna özellikle aydınlar çevresine takdimi sadedinde birtakım çalışmalar yürütmektedir. Nitekim sonraki yıllarda yapılacak olan Said Nursi çalışmaları önemli ölçüde bu yıllarda kaleme alınan eserlere dayanacak hatta nitelikli addolunan akademik çalışmalarda bu eserlere müracaat edilecektir.[29]

27 Cemil Meriç, *Jurnal II*, s.215-216.

28 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.21.

29 Şerif Mardin, Said Nursi konulu çalışmasında özellikle Necmettin Şahiner'e teşekkür edecektir. Bkz. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye´de Din ve Toplumsal Değişim*, İstanbul, 2006, s.10

Cemil Meriç, Said Nursi'yi Marx'la ve sosyalizmle karşılaştırırken, bu kişi ve akımın Türkiye'ye Batı'dan gelmiş olmasına bakılmaksızın eleştiriye tabi tutulması gerektiğini vurgulayacaktır. Hem Marx hem Said Nursi ben-i âdem değil midir ki, birisi tenkit edilirken diğeri edilmesin, diyecektir. Meriç'in bunlardan birinin kendine uzak diğerinin yakın olduğunu belirtmesi ise, bu dönemdeki arayışlarının yansımasıdır. Türkiye'de sağ ve sol meselesi tartışmalarında zaman zaman sağın sol temaları savunur hatta müdafaa eder hale gelmesi gerektiğini vurgulayan Cemil Meriç, 18 Kasım 1976'da ise Said Nursi'nin bir hutbesinde dile getirdiklerini, çok enteresan bulduğunu ifade eder. Hatta yanlış anlaşılırım diye korktuğunu ekleme gereği bile duyar. Zira buna göre Said Nursi, Osmanlı entelektüellerine göre sosyalizme son derece açık bir zihindir.[30] Modern zamanların belli başlı ideolojik akımlarının kritiğinin yapıldığı bu metinde Meriç, liberal kapitalist sistemde insanın kesinlikle hür olamayacağının altını çizer. Birtakım karşılaştırmalardan sonra, Said Nursi ile Marx'ın, modern dünyayı tahlil ederken ayrı kelimeler kullanmalarının ayrı temellerden hareket etmelerinden kaynaklandığına dikkat çeker. Akabinde şunların söylenmesi manidardır:

> Bediüzzaman Hazretleri İslamiyet'e dayanarak bunları söylüyor. Marx ise doğrudan doğruya insaniyete dayanarak, yani insan aklına güvendiği için bunları söylüyor. İnsan aklı bunları gerçekleştirecek, gerçekleştiremezse insanın kendisi yok olacak. Bediüzzaman semavi naslara dayanıyor. Çok daha sağlam, çok daha derin kökleri var. Ama gerçekleştirilmesini istediği ve düşündüğü hürriyetlerle, Marx'ın gerçekleştirilmesini istediği ve düşündüğü hürriyetler arasında bir fark yoktur.
>
> (...)
>
> Bunların ikisinin aynı olmasına imkân ve ihtimal yok. Çünkü hareket noktalan çok farklı. Vasıtalar elbette birbirinden çok farklıdır. Fakat netice itibariyle gaye çok yakındır, çok yakındır.[31]

Cemil Meriç, solun kendisinden uzaklaştığı, sağ çevrelerinse kendisinin makale, yazı ve kitaplarına gösterdikleri ilginin hayli arttığı 1970'lerin sonunda solu uykuda olmakla itham eder. Her devirde ancak birkaç kişinin düşünebileceğini zira düşünmenin herkesin harcı olmadığını tekrar edecektir. Her asırda bir yenileyicinin geleceğine ilişkin haber doğrultusunda Said Nursi yorumları yaptığını bildiğimiz Meriç, 15 Ekim 1978'de asıl meselenin düşünen birkaç kişinin sesinin nasıl çoğaltıp yükseltileceği noktasında düğümlendiğinin farkındadır. Şöyle devam eder:

30 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.29.

31 Mustafa Armağan-Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.287-88.

> Benim nezdimde Marx'la Said Nursi arasında hiçbir fark yoktur. Elbette insan olarak hataları var. Mutlak hakikati hiç kimse bütünüyle kucaklayamaz. İnsana ve insan düşüncesine sonsuz hürmetim var. Fakat ben de okudum. Marx'ı okudum. O biliyorsa ben de biliyorum.[32]

Cemil Meriç'e, 1 Ağustos 1977'de evindeki bir sohbet esnasında Nurculuk ve Said Nursi bağlamında bir soru yöneltilir. Meriç, Said Nursi'nin şeyh olmadığını kendisinin belirtme gereği duyduğunu açıklar. Said Nursi'nin kesinlikle şeyh veya arif olmadığını, medreseden geldiği için olsa olsa âlim olarak anılabileceğini bir kanaat olarak serdeder. Ardından Nurculuğun aslında yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkmış bir dini cereyan olduğunu ve kesinlikle herhangi bir tarikatla alakasının bulunmadığını söyler. Ne var ki, Türk toplumunun tasavvuf ve tarikatlara eğilimli olmasından dolayı, zamanla Nurcuların bazı kollarında bir tarikatlaşma temayülü belirmiştir. Meriç, Said Nursi'nin hal ve tavırlarının yaygınlaştırılmasıyla, bu hareketin de zamanla tarikat gelenek ve göreneklerini sathi olarak alacağı tahmininde bulunur.[33]

Cemil Meriç, Said Nursi'nin tasavvuf ve tarikatlarla ilgili düşüncelerine *Yeni Devir*'de 1981'de yayımlanan bir söyleşisinde de atıf yapar. Muhammed Hamidullah'ın "Batı toplumunda, Paris gibi bir muhitte yaşamağa başladığım zamandan beri hayretle görmekteyim ki, Hıristiyanların İslâmiyet'i kabulü İslâm'ı akıl yolu ile izahla değil, tasavvufî izahla olmaktadır" sözünden hareketle sorulan soruya Meriç, "çok doğru, avam böyledir", cevabını vererek realitenin bu olduğunu hayıflanarak dile getirir. Belki Said Nursi'nin "Şimdi tarikat zamanı değil, hakikat zamanı" sözünden de güç alarak tarikat muhalifi olduğunun altını çizer. Tarikatların, Hz. Peygamber devrinde teşekkül etmediğini, sonradan ortaya çıktığını ifade etse de devamında tarikatların tarihte ve günümüzde müessir olduğunu kabul eder. Ne var ki Türkiye'ye gelince mesele hakkındaki kanaatleri tekrar farklı bir ifadeyle başlangıç noktasına döner:

> Tarikat parçalamıştır. İslam bir bütündür ve tarikatlara lüzum yoktur. Said Nursi Hazretleri gayet güzel söyler. Belki eskiden lüzum vardı, çünkü insanlar birbiriyle temas halinde değildiler. Birçok şeyi bilmiyorlardı. Binaenaleyh tarikatlar kuruldu. İnsanları terbiye mahiyetinde birer müesseseydi tarikatlar. Faydalı oldular. Çoğu millet tarikatlar sayesinde İslamiyet'e gelmişlerdir. Türkler de böyle. Tarikatların büyük faydası olmuş.
>
> (...)

32 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.356.

33 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.238-39.

> Ben de tanıdım. Ne kadar insan geldi buraya, Fransız, İngiliz vs. Hepsi tarikat yoluyla İslamiyet'e gelmişler. Benim tanıdıklarımın çoğu da bu yolla Müslüman olmuşlardır. Realite bu. Güzel bir şey tarikat… Bir yerde güzel bir şey, çünkü insanı yalnızlıktan kurtarıyor, bir zaman içine atıyor. Yaşayan bir canlı oluyor. Yalnız dediğiniz bazı istisnaları var. Bunları bilmiyorum ama bu, Türkiye ölçüsünde mühim bir şey değil. Yani mesele ' Bir örümcek götürür Hakk'a beni.' Gelsin, nasıl gelirse gelsin. Sonra düzelir. [34]

12 Eylül döneminde *Hamle* dergisindeki 7 Mart 1983 tarihli bir yazısında Said Nursi'yi övdüğü gerekçesiyle yargılanan[35] Cemil Meriç, bu dergide 9 Temmuz 1983'te tarihli bir söyleşisinde, İslâm düşünce mirasını geçmişten günümüze kadar değerlendirir. Başka konuşmalarına ve yazılarına göre analitik boyutun önde olduğu bu metinde, mazinin ihtişamına kapılarak çağımızın düşünürlerin yok farz etmenin yanlışlığına temas eder. Biruni, İbn Haldun, İbn Sina, İbn Rüşt ve Gazali gibi isimler karşısında gözlerin kamaşmasının tabii bir durum olduğunu hatırlatırken, "yolumuzu aydınlatmak için bir ömür boyu çalışan muasır kıymetlerden" habersiz oluşumuza hayıflanır. Ona göre, günümüzün mütevazı arayış ve buluşları mazinin fetihleri karşısında kesinlikle küçümsenmemelidir. Meriç'in, çağımızı ve çağımızın inanmış mücahitlerini tanımak ve değerlendirmek çerçevesinde andığı ilk isim Said Nursi'dir.[36] Genelde İslâm düşüncesinin özelde de, Batılılaşma süreci yahut Batılılaşma çabası içerisinde oluşan Türk düşünce hayatının[37] bütünlüklü ve insaflı bir biçimde değerlendirildiği söyleşide Meriç, kavşak noktasında ortaya çıkan Mehmet Akif ile Tevfik Fikret gibi münevverler hakkında oldukça farklı kanaatler ileri sürdüğü görülür. Aynı zamanda öteden beri dile getirdiği bazı hakikatleri tekrar etmesine vesile olan söyleşisinde Meriç, Gandi'ye benzettiği Said Nursi ile Tagore'a benzettiği Kenan Rıfai[38]'yi aynı ilahi kaynaktan feyz alan birer büyük düşünür olarak anmakta, dahası "Bugünün aydını, her ikisini de tanımak ve getirdikleri aydınlıktan yararlanmak zorundadır."[39] demektedir.

34 Mustafa Armağan- Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.161

35 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.370.

36 Diğerleri Şehbenderzade, Kenan Rıfai, Samiha Ayverdi, Erol Güngör, Cevdet Paşa, Tunuslu Hayreddin, Said Halim Paşa, Ziya Gökalp, Mehmet Akif, Tevfik Fikret gibi isimlerdir. Mehmet Fatih Çelikkaya, (Yayına Hazırlayan) *Mülâkatlar 1983, İnanmış Aydının Problemleri*, Kadim Yayınları, Ankara, 2008, s.122.

37 Ahmet Çiğdem, Muharrem Sevil, *Türk Düşünce Hayatı*, Hece Yayınları, Ankara, 2006, s.29.

38 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.300.

39 Mehmet Fatih Çelikkaya, (Yayına Hazırlayan) *Mülâkatlar 1983, İnanmış Aydının Problemleri*, s.125.

Risaleler, Aydınlar, Dil ve Üslup

Said Nursi üzerine çalışmaları bulunan Necmettin Şahiner, 1987 yılının yaz ayı başlarında, dayısı Kurmay Albay Mehmed Ali Tokatlı ile beraber Cemil Meriç'i ziyaret eder. Ona on yıl evvel sorduklarının neredeyse aynılarını sorar. Düşündüklerini dile getirmekte hayli hünerli olan Meriç, bu defa şunları söyler:

> On yıl evvel[40] Bediüzzaman ve eserlerini tanıyamamanın bedbahtlığı içindeyim.
>
> (...)
>
> Bir Türk aydının bu büyük ve ulvî hazineden haberdar olmaması düşünülemez. Bediüzzaman ve eserlerine olan alakasızlığımız, tam bir yüz karasıdır.
>
> Said Nursi, dağ başında vaaz eden bir mürşit. Hor görülenler, her şeyini kaybedenler,-mukaddesleri çiğnenenler akın akın ona koştu. Nassların yalçın duvarları arkasından geliyordu bu ses; tarihin içinden geliyordu. Kabuğuna çekilmiş yüzbinlerce insanı canlandırdı. Bu hayalî insanlar, o konuştukça gerçekleşti.
>
> Yakın tarihimiz tek mücahit tanımıştır: Said Nursi: Altmış yıl her kahra, her cefaya göğüs gererek mücadele eden biricik dava adamı. Söndürülmek istenen mukaddes ateş, onun güçlü nefesiyle meşaleleşir. Anadolu insanının gönlünde bir remiz olur. Said Nursi: Deccallere meydana okuyan imanın remzi. Karanlıkta bırakılan nesiller, Nur Risalelerini heceleyerek şuurlanırlar. Said Nursi'nin kuvveti yalnız hafızasından, yalnız bilgisinden, yalnız büyük cedel kabiliyetinden gelmiyor. Cesarete susayan insanımız, ananevi irfanının bu pervasız temsilcisinde, asırlardır aradığı ihlâsı, feragati, bir dava uğruna nefsini feda etmek celâdetini de buldu.
>
> Said Nursi'nin kitapları tahkiki imanın birer kalesi; kendi gönlümüzden, kendi toprağımızdan fışkıran saf bir kaynak.[41]

40 22 Aralık 1977'de şöyle diyecektir: "Said Nursi'yi okurken buhranlar geçiriyorum. Ağlamaklı oluyorum bazen. Yobazlık bu be birader. Benim ruhî, fikrî teşekkülüme tamamen yabancı." Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.292.

41 Buraya aldığımız kısımlar, aynı zamanda Cemil Meriç'in Ali Şeriati'nin ölümünden iki yıl sonra kaleme aldığı ve *Sebil* dergisinde, 27 Temmuz 1979'dan itibaren dört bölüm halinde yayımlanan "Göller Bölgesinde Bir Ada" başlıklı yazısının giriş kısmıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Bunların bahsettiğimiz yazıdan alınmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, s.200. Aslında bu açıdan, Meriç'e ait ikincil literatürünün en önemli bileşeni olan söyleşilerin ciddi bir kritiğe tabi tutulması gerekliliği bulunmaktadır. Dahası, Meriç'le yapılan ve onun onayından geçmeyen söyleşilerde, kitaplarındaki pasajların hemen hemen aynısının kullanılmış olması ister istemez, söyleşilerin niteliği ile ilgili birtakım kuşkular doğurmaktadır.

Cemil Meriç, Türkiye'de entelijansiyayı yabancılaşan; bütün tutum ve tavırlarıyla Batı'ya teveccüh eden insan olarak telakki eder. Batı hakikatiyle sarhoş olan aydınların Said Nursi ile uğraşanlarının genel olarak tahkirle ve itham siyasetiyle hareket etmelerini ise kültür tarihimiz açısından problemli bulur. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Meriç, yabancılaşmış aydın zümrenin ıslahı noktasında Said Nursi'nin eserlerini tam manasıyla hayırlı bir olay olarak görür. Düşünce dünyasına hâkim ve ahkâm kesmekte mahir aydınların başlangıcından beri risalelere ilişkin tavrını "korkak, pısırık ve samimiyetsiz" olarak değerlendirmesinin sebebini de izah eder:

> Aydınların pisliği ve rezilliğidir. Bunlar sahte aydınlardır. Pısırık insanlardır. Hayatlarında hiçbir şeye inanmamışlardır. Sahtekârdırlar. İnançsızdırlar. Her şeyin negatifi vardır onlarda. Tam bir yokluk içindedirler. Örnek yok önlerinde; benzeyecekleri kimse yok önlerinde. Yakın tarihimizde insana kıran geldi. Bu bünyenin, Bediüzzaman gibi bir tefekkür ve iman abidesine tahammülü yok.[42]

Ele aldığı yahut hakkında konuştuğu kişi üzerindeki politik gerilimin farkında olan Cemil Meriç, Said Nursi'yi "hayatı ile düşünceleri arasında hiçbir tenakuz olmayan gerçek bir fikir adamı" görür. Ona göre, Batıcılığın taarruzuyla yıkılan mukaddeslerin enkazı altında ayakta kalarak örnek hayatı ve mücadelesiyle hisarlar inşa eden Said Nursi'nin haysiyetli haykırışından alınacak dersler vardır:

> Nasıl başlamışsa, öyle bitirmiştir hayatını. Seksen yedi senelik ömründe, eserlerine nasıl başlamışsa, öyle de bitirmiştir. Hiçbir dünya büyüğüne dalkavukluk yapmamıştır. Bu, bizim memlekette çok büyük bir fazilettir. Cemiyette hemen hemen herkes, anadan doğma bir dalkavuk olmuş. Bugün türkülerimiz bile pis güfteli ölmüş.
>
> Üstadın eserleri, birer ihsan-ı İlahi'dir. Allah'ın ihsanıdır. Bunda ne şüphe var? Bediüzzaman, bu zamanda dinin yenileyicisidir, bir müceddittir. Maalesef, tanınmadan gidiyor. Bugün de, dışarısı tanıyor, biz kendimiz tanımıyoruz. Çok nâkirşinaslık var. Üstad kâmil bir insandır, elbette kemâlat gösterilecektir.[43]

42 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.95. *Jurnal*'den şunları okumak mümkün: "Nurcuları deve kuşu haline getiren, aydınların anlayışsızlığı. Unutulmasın ki iman kendi kendine yeter. Her nurcu fert olarak bahtiyardır. Ama kökünden kopmak, yosunlaşmak kimseye mutluluk getirmez. Nurcular adalarında hayatlarına devam edebilirler. Onları yok farz etmek onlarınkinden çok daha vahim bir gaflettir."

43 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.95-96.

Cemil Meriç, *Bu Ülke* kitabında Said Nursi'nin yalçın iradeli, taviz vermeyen bir kavga adamı oluşuna temas eder ve bu sebeple onu "tefekkürden çok iman[44]"ın sesi olarak görür. Meriç'in düşünce ve iman arasında yapmış olduğu bu ayrım ileri tarihli söyleşilerinde, bahusus Said Nursi'ye dair tahlillerinde göze çarpmaz. Yahut söyleşileri nakledenler bu kısımları dikkate almadan aktarmayı tercih ederler. Düşünceyi "tereddütle ve acabalarla dolu bir araştırmaya davet" olarak gören Meriç'in sonraki yıllarda yaptığı değerlendirmelere göre, Said Nursi gerçek bir mütefekkirdir. Öyle ki tasvip ve takdir etme babında bunun nasılını açıklamaya ve tasnife tabi tutmaya bile gerek bile yoktur. Onun gibi mütefekkirler, her asırda bir geldiğinden tefekkürüne, bütün eserleri ve yaşadığı hayat seyri en beliğ bir delildir. Bu sınırsız övgüleri yapan Meriç aslında kahramanca tavrıyla öne çıkardığı Said Nursi'nin İslâm düşüncesi bakımından kritiğinin yapılmasının "ayrı bir tetkik" konusu olduğunun da farkındadır. Fakat bu, kendisinin öncelikli meselesi değildir zira onun nazarında esas olan husus Said Nursi'nin, Tanzimat sonrasındaki büyük dönüşüm sürecinde tuttuğu yolla kahramanlaşması böylelikle de münzevi yıldızlar arasına dâhil olmasıdır:

> Benim ele aldığım davada mühim olan, insanların insan olması, şahsiyetli olması, kahraman olması, celâdet göstermesidir. Bunlar beşerî kıymetlerdir. İslâm'ın bu beşerî kıymetlere sahip olduğuna inanıyorum. Zaten bu kıymetlere sahip olmasaydı, dünyayı istila edemezdi, muzafferiyetler kazanamazdı. Kazandı ve bu celâdeti kaybettiği gün sükût etti. Her darbeye, her zıpçıktıya teslim olur hale geldi. Günahlarımız büyüktür maalesef. Ve günahlarımızın başında celâdet mahrumiyeti gelir. Medenî cesaretten mahrumiyet yani.[45]

Cemil Meriç nazarında Said Nursi, yalçın iradeli, sert mizaçlı, müsamahasız, özü sözü bir, tam manasıyla bir kavga adamıdır. Ona göre, Said Nursi ve risaleler Cumhuriyet nesillerinin hakikate kapalı gözlerini açmış ve şuurlarını uyandırmıştır. Said Nursi, insanı şefkatle bağrına basmaktadır. Kimi zamansa, Nurcular zaviyesinden cümleler kurar; "İçine girdikten sonra, Risale-i Nur hakikatlerini yaşamak son derece kolaydır" örneğinde olduğu gibi. Meriç, Said Nursi'nin eserleri sayesinde "hakikatin çok cepheli olduğunu bir kere daha" anlamış olduğunu ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda "bu hakikati, ancak onun gibi müstesna" kişilerin söyleyebileceğini hatırlatır.

44 Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s.249.

45 Mustafa Armağan-Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.168.

Cemil Meriç, Said Nursi ve eserleri üzerindeki çalışmaların yararlı ve ikaz edici olduğunu söylerken Nurcu olarak bilinen ve kendisiyle söyleşi yapan Necmeddin Şahiner'in eserinin[46] adını anar. Said Nursi ve talebelerinin son elli yıl içinde "çeşitli felaket ve musibetlerle uyuşan geniş halk tabakalarına Hakkın ve İslam'ın" sesini haykırdıkları kanaatinde olduğundan, onların hakkını ve davasını şiddet ve hararetle müdafaa eder.

Cemil Meriç, Said Nursi'nin eserlerinin dili ve üslubu konusunda da birtakım açıklamalarda bulunur. Gelgelelim bunlar önemli ölçüde, dönenin Nurcuları arasında yaşanan tartışmalara kendisinin de farkında olarak ya da olmayarak dâhil edildiğini göstermektedir. Bu açıdan Said Nursi'nin risalelerde İslâm irfanının evrensel hakikatlerini topladığı, bu eserleri kaleme alırken, kesif üslupla "şimşek pırıltıları ile aydınlanan karanlık bölgelerde büyük bir güvenle dolaş"arak inandırıcı açıklamalar yaptığını söylemesi temsil gücü yüksek bir örnek olarak kaydedilmelidir. Ayrıca, Nur talebelerinin tesadüf eseri kendisine hizmet etmiş olmalarının da bunlar üzerinde ne ölçüde etkili olduğu da araştırmaya değer bir husustur. Ölçüsü ve hudutları belli olmayan övgülere konu olan bu hususta dile getirdiklerini aktarmakta yarar var:

> Her eser kendi diliyle doğar. Risale-i Nur'un dili Kur'anî ve İslâmî bir lisandır.
>
> Evveliyetle Kur'anî ve İslâmî kelimeler tercüme edilemez.
>
> Risale-i Nur imanın dilidir. İman tercüme edilemez.
>
> İman, hendese değil ki tercüme edilsin.
>
> Bediüzzaman Said Nursi'nin eserlerini, ancak, Said Nursi kabiliyetinde ve İslâmî kelime hazinesini onun kadar iyi bilen birisi nihayet tevil ve tefsire kalkışabilir. Bunu da ne kadar yapabileceği yaptıktan sonra belli olur.
>
> Risale-i Nurları tercüme etmek mümkün değildir.
>
> Risale-i Nurları anlamaya çalışmak, ancak bize nasip olabilecek en büyük mükâfattır.
>
> Risale-i Nurun kelimeleri üzerinde oynamak kimsenin hakkı değildir, haddi de değildir.[47]

Bazıları Cemil Meriç'in, Said Nursi'nin eserlerinin diline ve üslubuna ilişkin yaptığı tasvirlere katılabilir ama bu pasajda kullanıldığı şekliyle

46 Necmeddin Şahiner, *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*, Nesil Yayınları, 1998, İstanbul.

47 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.99.

bunların sahici olup olmadığı üstünde durulabilir, durulmalıdır da. Meriç tarafından tasvir edildiği biçimiyle risalelerin Türkçesinin bozukluğuyla ilgilenmeyi bırakın, onları her açıdan adeta kutsadığını ilan ediyor. Bu haliyle eleştirel olmayı bırakın fikri bir katkıdan dahi söz edilemez. Cemil Meriç'in, burada dil ve üslubu açısından üzerinde konuştuğu eser için söyledikleri gerek o yıllarda gerekse daha önce bu konularda yapılan tartışmalar hesaba katıldığında kısmen de olsa yerli yerine oturtulabilir. Zira Risale-i Nur olarak bilinen eserlerin neşri öteden beri gerek kendilerini Said Nursi'nin varisi görenler gerekse bu eserlere ilgi duyanlar arasında sonu gelmez birtakım tartışmalara sebep olmuştur, halen de olmaktadır. Bu çerçevede, 1950'lerde, Said Nursi'nin yazılarını tereddütsüzce *Büyük Doğu* sütunlarına geçirerek, kendisine itimadını zımnen ilan etmiş bulunan Necip Fazıl'ın, geniş ve aktif münevverler topluluğuna Said Nursi'yi ve eserlerini daha yakından tanıtmak maksadıyla, risalelerden bazı kısımları, ufak tefek üslup ve kelime değişiklikleri içinde neşretme girişiminin hoş karşılanmadığını hatırlamak icap eder.[48] Ne yazık ki, Said Nursi'nin kendi kişilik ve mizacının yansıması mahiyetindeki ibarelerini, Necip Fazıl'ın "akıcı bir Türkçe aynası içinde gösterme" çabası akim kalmıştır. Necip Fazıl'a *Büyük Doğu* dergisindeki teşebbüsünün akabinde ulaşan tepkiler şu cümlede özetlenir: "Bu yankılara göre, Said Nursi'nin ibareleri aynen intizar etmeli, dışarıdan hiçbir kalem müdahalesi vaki olmamalı ve ilave edilecek noktalar ayrı bir şerh halinde ve metin dışında gösterilmelidir."[49] Her ne kadar Necip Fazıl, Said Nursi'nin ifadelerini düzeltme çabasını, hürmetkâr bir dille izah etmeye çalışmışsa da, gelen tepkiler üzerine ancak birkaç metinle yetinmek durumunda kalmıştır. Ayrıca, Said Nursi'nin ibarelerinde Türkçe veya üslup zaafı olduğuna dair hiçbir zannının söz konusu olmadığını, bilakis onların üslubunu fevkalade hususi, zarif ve ayrıca kıymetli bulduğunu vurgulamıştır. Necip Fazıl'ın sınırlara riayet ederek yapmaya çalıştıklarına gösterilen tepkinin genel argümanlarının yıllar sonra Meriç tarafından da tekrar edilmiş olması dikkate değerdir. Bu durum aynı zamanda Said Nursi etrafında oluşturulan kutsallıkla da bir arada mütalaa olunmalıdır.

Aslında Cemil Meriç'in, risalelerin üslup ve mana bakımından tam bir ahenk içinde olduğu noktasındaki kanaatleri son derece abartılıdır. Zira

48 Oysa Necip Fazıl, vaktiyle İmam Rabbani ile Abdülhakim Arvasi'nin eserlerine tatbik ettiklerini Said Nursi'nin ibarelerine de uygulamak istemiştir.

49 Necip Fazıl Kısakürek, *Bediüzzaman Said Nursi–Hayatı ve Nur Risalesi'nden Parçalar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 2012, s.7-85.

o, 1980'lerin ikinci yarısında eleştirel tutumunu[50] nerdeyse büsbütün terk ederek, "denizin suyunda tuzla suyun karışması gibi risalelerde mana ile üslubun"[51] ayrılamayacak ölçüde kaynaştığını söyleyecek kadar ileri gidecektir. Said Nursi'nin, mükemmel bir hafıza ile bütün kaynakları ezberlemiş olmasından dolayı, bir kütüphaneye ihtiyaç duymadığını bilakis, onun eserlerinin "ilham-ı Rabbâni" olduğunu belirtmekle batıni bir yoruma da kapı aralamaktan geri durmaz. Dahası *Bu Ülke*'nin Osmanlılık ve tarihsel hafızayla ilgili satırlarında olduğu gibi, abilik üzerinden Osmanlı yorumlarıyla Said Nursi'yi bir araya getirmeyi tercih etmektedir. Meriç, risalelerin dünyanın çeşitli dillerine çevrilip neşredilmesini ise, "büyük fütuhat, büyük bir imparatorluğun son sözleri", "Osmanlı devletinin bir nevi vasiyeti" olarak son derece övgü dolu cümlelerle ve muhataplarını mest edercesine anlatır. Ayrıca Said Nursi'nin "Osmanlı devletinin son temsilcisi", risalelerin ise "insanlığa hitabe" olduğunu bile telaffuz edecektir.

Cemil Meriç, 11 Şubat 1977'de yapılan fakat okuyucularla 2000'li yıllarda buluşan bir söyleşisindeyse, Said Nursi'nin eserlerinin neşri hakkında başka bir mevzuya dikkat çeker. Memleket ufkunu kara bulutların istila ettiği bir devirde mücadele eden Said Nursi'nin bütün yazılarını belli başlıklar etrafında toplayarak mufassal bir lügatçesini yapmak şeklinde ifade ettiği husus aslında indeksleme yapılması manasındadır. Muhataplarının bu konu hakkında pek malumat sahibi olmadıklarını düşündüğünden konuyu biraz izah etme babında her zaman yaşamak istediği uzaktaki ülkeden; Fransız kültürel ortamında Voltaire külliyatı üzerine yol alarak şöyle devam eder:

> Voltaire'in bütün külliyatını taramış bir adam... 900 sayfalık bir cilt indeks çıkarmış. (...) Voltaire'in eserlerinde geçen bütün belli başlı kelimeleri, ne vesileyle geçtiğini, hangi ciltte geçtiğini kaydetmiştir. Aşağı yukarı bütün büyük adamlar için aynı şeyi yapmışlardır. Herkesin kitabının indeksi vardır. Bu, okumayı çok kolaylaştırır. Etüt yapmak isteyince onu da kolaylaştırır.
>
> Faraza Said Nursi 'Hürriyet' hakkında, nerelerde ne söylemiş? Ne kadar söylemiş? Okuyan arkadaşların bu gözle okumaları ve bir an önce böyle bir indeks yapmaları lazım. Bu indeks karması gibi bir şey olacak.

50 5 Kasım 1978'de, Said Nursi'yi son derece soğuk bulduğunu hatta "ölümün, fosillerin soğukluğunu" taşıdığını "devri içine hapsolduğunu" söyleyecektir. Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.362.

51 Oysa daha evvel, bir sohbetinde Said Nursi'nin sanatkâr olmamasından dolayı, üslup yapmaya çalıştığını söylemişti. Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.362.

> (...) Çok faydalı bir iş olur, okumayı ve anlamayı kolaylaştırır çünkü. Tabi Üstat dağınık söylemiştir. Belli vesilelerle söylemiştir. Her şeyi bir yerde söylemiştir. Bunun yanında sistematik kitaplar değil ki Üstadın kitapları.[52]

Yaklaşık on yıllık zaman zarfında ifade olunan kanaatlerdeki ufak tefek inhiraflar, Cemil Meriç'in ancak hayatının ileri yaşlarında tanıyabildiği Said Nursi hakkında söylediklerinin istikametinde bir değişiklik olduğu manasına gelmez. Meriç, Said Nursi'yi bütün hüviyetiyle "mücadele insanı ve toplumun vicdanı" dahası "istikbalin mimarı" olarak telakki etmektedir. Ne ki, onu düşüncelerinden ziyade celâdetiyle öne çıkarmayı tercih ettiğinden, bir bütün olarak ele alamadığı gibi büyük ölçüde Nurcu müelliflerin etkisinde kalmış bu konuda kritik metinler üretememiştir.

Cemil Meriç, Said Nursi'nin ömrü hayatı boyunca uğradığı zulüm ve haksızlığın sebebini "değersiz insanların gerçek değerlere karşı duyduğu kin"-le izah eder. Bu yüzden 1935'ten 1985'e kadar, tam elli yıl, Said Nursi, risaleler ve bunları okuyanların bin beş yüz defa mahkemeye verilmesiyle neticelenen zulümleri "namussuzluk" telakki eder. Ona göre Nurculuk, 1950'ye kadar ülkeye jandarmaların; hâkim tek partinin idarede olmasından dolayı "saman altından" yayılmıştır. 1960'tan sonraysa ülkede sesini yükseltmeye başlar.[53] Bu açıdan Nurculuk, aynı zamanda toplumun bütün emellerinin ve heyecanlarının dile gelmesinin tabii bir neticesidir. Risaleler bu süreçte, toplumun yükselen sesi ve konuşan dili haline gelmiştir. Meriç, 1980 sonrasında medyanın Said Nursi'nin eserlerinin reklamını yapmasını "her şeyin bir vaktinin" oluşuyla izah eder ve ekler:

> Demek, bu hayırlı Nur hizmetinin vakti şimdiymiş. Geç olsun da, güç olmasın. Her şeye rağmen, memnun olunacak bir hadisedir. Demek, küfür kendi kendine pişman oldu veya hücumlarının bir şeye yaramadığını anladılar. Bir nevi ıslah-ı hal olarak kabul etmemizi ve memnunluk duymamız lazımdır.
>
> Yalancının mumu yatsıya kadar yanarmış. İşte, bitti gitti. Her şeye rağmen, çok güzel bir hareket. Bu hareketler bize memnuniyetler verir. Geç de olsa, oldu. Küfür nihayet teslim-i silâh etmektedir.[54]

52 Cemil Meriç, "Bir Aydının Namusunu Muhafaza Etmesi Son Derece Güçtür", Cogito, 2002, sayı:22. Ayrıca bkz. Mustafa Armağan-Sezai Coşkun, *Bulutları Delen Kartal*, s.96-97.

53 Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.158. Tabii burada belli bir döneme kadar Türkiye'deki tüm İslâmî oluşumların Nurculuk kategorisi içerisine yerleştirildiğini de unutmamak lazım. Meriç, bu dönemden itibaren Mustafa Kemal'in de tenkit edilmeye başlandığını hatırlatır.

54 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.96-97.

Said Nursi ve eserleri üzerine 1980 sonrasında Türkiye'de, İngiltere, İtalya, Mısır, Suudi Arabistan üniversitelerinde tezler ve çeşitli çalışmalar yapıldığı biliniyor. Meriç, bu çalışmaların ümit aşılayıcı olduğunu, artık insanların ve zamanın değiştiğini ifade eder. Bu çerçevede Şerif Mardin'in 1980 sonrasında Said Nursi ile alakalı çalışmalar yaptığı ve daha sonra bunun *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye´de Din ve Toplumsal Değişim* adıyla yayımlandığı biliniyor.[55] Kavramsal ve teorik zemini ile Türkiye'deki seyri hayli maceralı olan bu çalışma vesilesiyle Cemil Meriç'in adının sıklıkla anıldığı biliniyor. 8 Nisan 1970'te Şerif Mardin'e birçok siyasi ve kültürel konuyu aydınlatmakla kalmayıp dinin bir araştırma alanı olarak akademik dünyaca kabulüne dair önyargıları yıkan *Din ve İdeoloji* kitabı vesilesiyle bir mektup yazan Meriç,[56] Mardin[57]'e Said Nursi hakkında çalışmalar yapmasını ilk defa kendisinin tavsiye edip etmediğine dair soruyu da cevapsız bırakmaz:

> Şerif Mardin'le on senedir tanışırız. Kendisi Ebu'l ulâ Hocanın (Mardin) yakın akrabasıdır. Ben, konuyu sadece kendisine hatırlattım. 'Yakın düşünce tarihimizle yakından alâkadarsınız. Mesela, Bediüzzaman'ın hayatı ve eserleriyle neden uğraşmıyorsunuz?' demiştim. Sadece hatırlatmıştım. O da, 'Doğru' diye tavsiyeme iştirak etmişti. Böylece çalışmaya başlamıştı.[58]

Cemil Meriç, 9 Ocak 1963'te *Jurnal*'ine şunu not edecektir: "Said Nursi'nin risalelerini okumak için toplanan üç-beş vatandaşın tevkifi, tabiî hukuk bakımından hamakatla kaynaşan bir cinayettir."[59] Meriç, o tarih-

55 Mardin'in dini objektif ölçüler içerisinde inceleyerek Said Nursi hakkında sağlam bilgiler verdiği kabul edilen bu çalışması hakkında çok çeşitli kanaatler ileri sürülmektedir. Kemal H. Karpat, bu çalışmanın biraz da vicdan azabının neticesi olduğunu belirterek şunları söyler: "Siyasal Bilgiler'de çalışırken savcılık Said Nursi'nin yazılarını göndererek burada suç unsuru, yani laikliğe aykırı fikirler olup olmadığını sormuş. Şerif o zamanın havasına uyarak kendi ifadesine göre Said Nursi'nin aleyhine mütalaa vermiş. İçindekiyle dışındaki fark bir kez daha kendini göstermiş. Bundan dolayı vicdan azabı duymuş ve Said Nursi hakkında daha gerçekçi bir çalışma yapmış." Kemal H. Karpat, *Bir Ömrün İnsanları*, Timaş Yayınları, İstanbul, s.311.

56 Cemil Meriç, *Jurnal II*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.169-170.

57 Şerif Mardin, adı geçen kitabına yazdığı önsözde Cemil Meriç'i minnettarlıkla anar: " Son olarak belirtmeliyim ki, eğer Cemil Meriç, bir din âlimi kimliğiyle yaptığı katkılar konusunda dikkatimi çekmemiş olsaydı, Said Nursi'yi bir araştırma alanı olarak seçmezdim. Bana açıp, paylaşmama izin verdiği görüşleri için Cemil Meriç'e hep minnettar kalacağım." Bkz. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı/Modern Türkiye´de Din ve Toplumsal Değişim*, s.10. Mardin'in Cemil Meriç'i değerlendirme biçimi hakkında bkz. Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülarizm*, Çevirenler: Elçin Gen- Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.79-80.

58 Necmeddin Şahiner, *Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri*, s.97-98.

59 Cemil Meriç, *Jurnal I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s.62.

lerde Nurculuk üzerinden yapılanlara eleştirel yaklaşmasına karşın risaleler üzerine herhangi bir şey yazmaz. Sonraki yıllarda yazdıklarının çoğu ise esas itibarıyla *Bu Ülke* ile *Jurnal*'dekilere dayanmaktadır. Bu kitaplardaki iki önemli metin, bir bakıma, onun söyleşi ve sohbetlerinde gündeme getirdiklerinin özünü teşkil eder. Elbette Said Nursi'ye dair *tekrarın tekrarı* şeklinde de anabileceğimiz övgü dolu ifadeler, ilişkiler[60] ve karşılaşmalardan azade değildir. Aslında 1970'lerin ortalarından itibaren Meriç'in birikimi ve etkisi üzerinden yapılan şey Said Nursi'yi mürekkep yalamışların gündemine taşıma girişiminin bir parçasıdır. Hiç şüphesiz bu dönemin ardından Said Nursi'nin ele alınma biçiminin özellikle Şerif Mardin'in İngilizce olarak hazırlanan çalışmasının[61] yayımlanmasının ardından bilhassa 1990 sonrasında, fikri kamuoyunda aldığı şekiller başlı başına müstakil bir çalışmayı gerekli kılacak kadar çetrefildir. Haddizatında bu şekillerin oluşmasına tesir eden mevzubahis eserin hazırlanmasına dair fikrin teşekkülünde, Cemil Meriç'in kayda değer bir katkısı söz konusudur.

60 Nitekim 16 Mart 1977'de Muhsin Demirel'in, kendisine illa Said Nursi okumak istemesinden duyduğu rahatsızlığı beyan eder ve ekler: "Hâlbuki benden öğreneceği şey hudutsuz." Halil Açıkgöz, *Cemil Meriç'le Sohbetler*, s.154.

61 Şerif Mardin'in Said Nursi konulu kitabının hem İngilizce (1989) hem Türkçe baskıları (1992) yayımlandıkları yıllarda ciddi bir karşılık bulmuştu. Kitabın İngilizce adında "Din" ve "Sosyal Değişme" öne çıkarken Türkçe baskıda Bediüzzaman öne çıkıyordu. Bu konuda bkz. İsmail Kara, "Şerif Mardin Ne Yaptı? Ne Yap(a) madı?" *Derin Tarih*, 2017, sayı: 66, s.3.

Dizin

C

Ç

D

E

F

G

H

I

İ

J

K

Q

R

S

Ş

T

X

Y

Z